المستشار طارق البشرى

في المسألة الإسلامية المعاصرة

ماهيَّة المعاصرة

دار الشروق

مَاهِيَّة المعَاصَرَة

الطبعة الأولى
١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م

© دار الشروق
أسسها محمد المعلم عام ١٩٦٨

القاهرة : ٨ شارع سيبويه المصرى - رابعة العدوية - مدينة نصر
. ب : ٣٣ البانوراما - تليفون : ٤٠٢٣٣٩٩ - فاكس : ٤٠٣٧٥٦٧ (٠٢)
بيروت : ص . ب : ٨٠٦٤ - هاتف : ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٢١٣
فاكس : ٨١٧٧٦٥ (٠١)

المستشار طارق البشرى

ماهيّة المعاصرة

دار الشروق

مَاهِيَّةُ المُعَاصَرَة

نحن..بين الموروث والوافد

نحن والتراث :

يبدو لى أن أهم ما يواجه العالم العربى الإسلامى ، يرد من المواجهة التاريخية بين أصول الحضارة العربية الإسلامية التى سادت حتى بدايات القرن التاسع عشر دون منازع ، وبين الحضارة الغربية التى وفدت مع تغلغل النفوذ الغربى السياسى والاقتصادى والعسكرى منذ بداية ذلك القرن . والتاريخ العربى الإسلامى خلال القرنين الأخيرين يرتبط بهذه المواجهة فى كل جوانبه .

وعلى مدى القرن التاسع عشر ، فإن المواجهة السياسية والعسكرية ، قد شحذت همم المفكرين والقادة السياسيين العرب والمسلمين ، يفتشون عن مكامن القوة فى الغرب ويحاولون نقلها ، وعن مكامن الضعف فى أنفسهم ويعملون على تلافيها . وجرى كل ذلك ، سواء فى مجال الإنتاج والدفاع العسكرى ، أو فى النظم والأساليب والأفكار والقيم . ومن الطبيعى فى مثل هذا السعى ، أن تتشعب وجوه النظر مذاهبَ وقيادات ، وأن تتنوع التجارب .

ثم كان للقوة العسكرية والسياسية الغربية المؤيدة بالتفوق العلمي والتنظيمى ، ما اختل به ميزان التقدير فى أيدى هؤلاء المفكرين والقادة ، من ناحية مدى الجبر والاختيار فى تحديد ما يأخذون عن الغرب ، وما يدعون من نظمهم وأفكارهم وأصول حضارتهم وعقائدهم . وجاء الاقتحام العسكرى والسياسى ، فاضطربت تماما معايير الانتقاء لما يفيد العرب والمسلمين من منجزات الغرب ، وشلت القدرة على التمييز بين النافع وغير النافع ، وانطمست الفروق بين التجديد والتقليد ، وبين النهوض والتغيير ، وبين الإصلاح والاستبدال .

ويبدو لى فى هذا السياق التاريخى العام ، أن العالم العربى والإسلامى الآن يعيد ترتيب الأوضاع ودراسة تجارب السنين الماضية ، ويعيد البحث فى الصيغ المناسبة

(*) هذه الورقة قدمت إلى ندوة ، عقدها المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة ، فى فبراير عام ١٩٨٣ . وكان موضوع الندوة : « إشكالية العلوم الاجتماعية فى الوطن العربى » . ونشرت بعد ذلك على عددين فى صحيفة الأهالى .

لمعالجة ما يفرضه الحاضر والمستقبل المرئى من مواجهات سياسية وحضارية ، ومن لزوم السعى للنهوض ، ولمعالجة هذا الانفصام الذى يصدع المجتمع والمواطن جميعا ، ويمس كيان الجماعة .

وما يلح فى طرح هذه المهام الآن ، أنه مضى دهر طويل منذ بدأت المواجهة بين العالم العربى الإسلامى وبين الغرب ، وأن صيغا طرحت وجربت ، وأن نتائج للنهوض والانتكاس تحققت . وكل ذلك قد يستوجب الوقوف لتأمل التجارب والصيغ وحصيلتها . إن الوضع الفكرى الراهن يمثل ـ فى تصورى ـ وقفة تاريخية للمراجعة والتدبر . ولعل هذا التصور يجد سنده فيما يشاهد من توجه الكثير من البحوث والندوات للتأمل فى هذه الناحية ، وإعادة الكشف عن المورد الفكرى والحضارى للمقاومة ولمشروعات الاستقلال والنهوض .

إن السؤال الكبير الذى ينطرح الآن ، يتعلق بما نأخذ وما ندع ، من الموروث والوافد . لقد انطرح هذا السؤال طوال الأعوام المائة الأخيرة . ولكن يمكننى الزعم بأن « التخيير» الذى يعرضه هذا السؤال قد اختلفت موازينه الآن ، عما كانت منذ مائة عام . كنا فى الماضى نقف على أرض الموروث ، ونتحاور فيما يصلح لها من حضارة الغرب وأدواته ، لندخله عندنا . ثم صرنا ـ أو صارت كثرتنا ـ نقف على أرض الوافد أو أرض خليط ، ونتحدث عن « التراث» بضمير الغائب ، ونتحاور فيما نستحضره منه . ونحن نتساءل الآن عما نستدعى من «التراث» ، بعد أن كان آباؤنا يتساءلون عما يأخذون من «الوافد» .

إن هذه النقطة فى ظنى مهمة ، لأنها تتعلق بوضع المسألة وكيف نشرع فى بحثها . واحتمال الوصول إلى الجواب الصحيح ، يقتضى طرح السؤال الصحيح . ولكى يتضح وجه المسألة كما أراه ، أقول : إن السؤال « ماذا نأخذ من التراث؟» ، يستوجب التساؤل عمن نحن وما التراث . والتخيير يفيد انفصالا وتحررا ، «والتراث» إرث ، أيا كانت درجة لحوقه بالوارث وقربه منه ، فهو يفيد معنى التلقى والطروء . ونحن عندما نتحدث عما نأخذ وما ندع من الموروث والوافد ، نكون قد سوينا بينهما ، كما لو كنا بعيدين وخارجين عنهما معا . نكون قد وضعناهما معا ، كالسلع فى واجهات المحال . ونكون قد غفلنا عن علاقة الصراع والحوار القائمة بينهما ، وعن أننا متضمنون فى واحد من أطراف هذه العلاقة . فيتأكد السؤال عمن نكون نحن إذن ، وما المعيار الذى نصطنعه ونحتكم إليه فيما نختار . وإذا كانت المنفعة هى المعيار ، فهى فى النهاية مردودة إلى الذات ، ولا تصلح بديلا عنها ؛ لأن معرفة ما ينفع تقتضى إدراك خصائص هذه الذات التى تنتفع أو تضار .

«والتراث» هو ما آل إلى مجتمع راهن عن الأجيال الغابرة له، من قيم ونظم وأفكار، ومن عادات وأخلاق وآداب. ولا جناح فى فهم تراث أى جماعة على هذا النحو، ما دام حاضرها موصول الروابط التاريخية بتلك الأجيال الغابرة، ومنحدرا منها؛ فيكون التقسيم بين التراث والمعاصرة تقسيما زمنيا أفضى فيه السابق إلى اللاحق. ولكنى أكاد أزعم أن ما نسميه معاصرا لدينا من القيم والنظم والأفكار. . . إلخ، لم ينحدر من ماضينا متميزا عنه بمحض اختلاف الزمان، وإنما وفد إلينا اقتحاما، وأفاد القطيعة من ذلك الماضى. فالتراث فى واقعنا الحاضر، هو مجمل من الأفكار والقيم والنظم تتميز بأصول وكليات انحسرت عما هو قائم ومعيش الآن، أو زوحمت ونزعت من أصول وكليات وفدت.

لم يكن لفظ «التراث» يرد كثيرا على ألسنة الكتاب وأقلامهم من الأجيال السابقة علينا. ولا هو يرد كثيرا الآن فى أقوال ذوى المورد «التراثى» وكتاباتهم . ذلك، أن أولئك وهؤلاء، وهم وقوف على أرض التراث، لا يتساءلون عما يأخذون منه. إنما يجتهدون إما فى الذود عنه، وإما فى وجوه الإصلاح له، والتنقيح فيه من النظم والصيغ الوافدة. وهم فى عدم استخدام لفظ التراث، يدركون وجوه الانقطاع بين ما يقفون عنده وما وفد وشاع من أصول وكليات غريبة عنه. وهم يؤثرون الاسم الدال على الهوية وما ينتمون إليه، وهو «الإسلام»، يواجهون به غوائل الاجتثاث، فى تلك المواجهة التاريخية الصعبة.

وفى المقابل، يجرى استخدام لفظ التراث، بين الجمهرة من أبناء الفكر الوافد، للدلالة على المفهوم نفسه، ولكن مع تحرر الذات عنه، ومع ابتعاده عن الهوية. ذلك، أنهم يؤثرون وضع المسألة فى إطار مفاضلة بين فكر غبر وفكر وفد. وهم بين الغابر والوافد متحررون ومختارون. هم خارجون. فالتراث هنا يشير إلى الإسلام بضمير الغائب. الغائب عن المتكلم أو عن المخاطب أو كليهما. التراث هنا لا يدل على ماض موصول بالحاضر وأفضى إليه، برغم ما يختلفان فيه لاختلاف الزمان، ولكنه يدل على الغابر المنقطع، وهم وقوف على غير أرضه. وهو واقع مضى. وهم يستطلعونه عسى أن يلتقطوا منه ما ينفعهم بغير التزام ولا ارتباط.

إن صح هذا العرض، كان معناه أن «التراثيين» يؤثرون استخدام لفظ الإسلام، وأن «ذوى الفكر الوافد» يؤثرون استخدام لفظ التراث. وهذه مفارقة. وهى لم ترد عن مجرد اختلافهم فى التعبير عن مسمى واحد، ولكنها وردت من اختلافهم فى الموقف؛ لأن الأولين يرون فى المسمى كيانا حيا ينهض وينـاهض، وهم إليه ينتمون، بينما يرى فيها الآخرون نظما وقيما خلت وانفصلت عن ذواتهم. الأولون يرون فى العلاقة بين الموروث

والوافد مواجهة، بما تعنيه من خصومة وبعد عن الحيدة، بينما يرى الآخرون فيها بدائل الاختيار، بما يعنيه ذلك، من حياد وغربة إزاءهما، وبما يفترضه من عدم سابقة الانحياز. لذلك، آثر الأولون اسما دالا على الهوية، بينما آثر الآخرون عنوانا يشير إلى محض القدم، كما يشيرون بعنوان «الشرق الأوسط» و«البحر المتوسط» إلى محض المكان.

وبالنسبة لى، فإن هذا المجمل الذى نسميه «تراثا»، لا أراه أمرا خارجا عن ذاتنا، وليس أمرنا معه فى كلياته وأصوله ومجمله أمر اختيار، مع مراعاة حقنا فى الاجتهاد فى فروعه واختيار البدائل من داخله وبمادته، وإدخال ما يتلاءم ولا يتنافر مع أصوله مما هو نافع بمراعاة ظروف الزمان والمكان. وإن أمرنا مع كلياته وأصوله أمر هوية وانتماء، لا ترد عليه وقفة المختار. ففى الاختيار وجه تحرر، وفى التحرر وجه تنافر مع الانتماء. وعلى سبيل المثال: إننا مصريون. ومصريتنا مفروضة علينا على وجه اللزوم. ومن هنا ترد قوتها كمورد للخضوع والامتثال، وكمشرع للنظر ومعيار للاحتكام. نحن لا نختار بينها وبين غيرها حسبما ينفعنا، وإلا فمن نكون؟! إنما يرد الاختيار بمراعاة ما يصلح لها وما تصلح به. هو اختيار يرد فى مجال الفروع، مع التسليم بأنها الهوية والذات، وأنها هى معيار الاختيار، وأنها المسلمة الأولى. وإلا ما استطاع جندى أن يفتديها بروحه. وإن النظر إليها كشىء يدور فى مجال الاختيار، لهو أول الضربات وأقواها فى مفهوم الانتماء لها. فالاختيار ليس عليه المدار فى موضوع الهوية، بل إنه ليفيد تحررا منها وانحلالا لها؛ لأنها تتحول من معيار للاختيار إلى موضوع له، من حاكم للاختيار إلى محكوم به.

التراث والمعاصرة:

وضع المسألة فى تصورى، أنه فى البدء كان الإسلام عقيدة، ورباطا سياسيا، وثقافة شاملة مستوعبة محيطة لمناحى التعبير والنشاط الذهنى وللنظم والسلوك الفردى والاجتماعى. هذه بداية لتاريخنا الحديث صحيحة من ناحية الواقع التاريخى. وهى ينبغى أن تكون المسلمة الأولى والمشرع الأول. ثمة عقيدة تقتضى الانتماء، وثمة كيان حضارى انبنى عبر السنين، وضم فى رحابته العديد من المذاهب والمدارس والنظم والقيم، ولا يزال بأصوله وكلياته منفتحا لجديد يصدر عنه. وهو، بحسبانه كيانا حضاريا لجماعة ممتدة عبر التاريخ، يشكل هوية وشعورا بالانتماء والتجانس لهذه الجماعة، ومميزا لها عن غيرها. ومن ثم، فهو الميزان وليس الموزون، فيما تأخذ الجماعة وما تدع. وهو معيار الحكم والاختيار، وليس المحكوم ولا المختار.

من هذا الأصـل تتتابع بعض الفـروع . إن مجمل هذا الكيان الحضـارى لايعدل عنه فى جملته . لأن العدول يفيد فقد الهوية . ولا يعدل عن جزء منه أو أجزاء ، إن كان ذلك يؤدى إلى خلخلة الهوية . وإن النظـر فى إصلاحه يكون بمراعاة صـلاح الجماعة ونفعها ونهضتهـا من خـلاله ، وليـس انخـلاعا عنـه . وإن الإصـلاح يكون بمادتـه العقيديـة الحضارية تطـويرا وتعديلا وإعـادة تركيب ، كل ذلـك ما أمكن ، وإلا فلا يعـدل عن أجزاء منه إلى وافد خارجى عنه ، إلا إذا تحقق مـن ذلك وجه نفع للجماعة المشمولة بهذا الكيان ، وبما لا يخل بـالتجانـس العقدى الحضـارى له ، وبما ينهضـم به هـذا الوافـد ليعيش فى كلياته ويخضع لأصوله وثوابته .

مـن هذا الموقـف وبهذه المعايير، يمكـن النظر فيما وفـد إلينا مـن الغرب فى القـرنين الأخيرين ، ومعالجته فى هذه الوقفة التاريخية التى نتدبر فيها تاريخنا القريب ، بما أفصح من تجارب النهـوض والانتكاس . لقـد وفدت إلينـا نظم الغـرب وفكره وقيمـه باسـم المعاصرة ، وترادفت مع العصرية . وقامـت بها تحت هذا الاسم علاقة التنافى بينها وبين الموروث الحضارى القائم ، الـذى ترادف ـ بحكم اللـزوم فى هذا التصور ـ مـع الرجعية والتخلـف . ومـا يتعين الحذر منـه بـداءة ، هــو هـذا الترادف والتـلازم ، بين الـوافـد والعصرى ، وبين الموروث والرجعى .

وبيانا لوجـه الحذر فى الترادف بين الوافد والعصرى ، فلا شبهة فى أن هذا الـوافد قد انفتقت عنـه الأوضاع الاجتماعية والتاريخيـة الأوروبية فى العصر الحديث . وهـو يتلاءم مع تلـك الأوضاع ، وأفسـح لها فى مجال النهضة والقـوة والاقتدار. ودليـل ذلك مـرئى ملموس . ولا شبهة أيضـا فى أن جملة من نظم الأوروبيين المعاصرة وقيمهـم وأفكارهم ، يمكن لمجتمعـات العرب والمسلمين أن تستوعب منهـا ما يعينها على النهـوض . ولكن ليس من الحتم فى إطار المعاصرة ، أن يكون العصر الحديث الأوروبى ، يتطابق أو يماثل أو يشبـه العصر الحديث لـدى العـرب والمسلمين ، إذا نظـرنا إلى العصر لا بحسبانـه التواكب الزمنى ، ولكن باعتباره جملة الظـروف والأوضاع التاريخية والحضارية والثقافية والاقتصاديـة والسياسيـة والاجتماعية فى وقـت ما . وأى عنصر، قـد تتغير وظيفته بتغير الظروف والأوضاع التى ينبثط فيها .

ويمكـن إجمال بعـض أوجـه الاختلاف العـامة فى العصر الحديـث بين الأوضـاع الأوروبيـة الغربيـة ، والأوضاع العـربية الإسـلامية . إن مـا أفرزتـه الأوضاع الأوروبيـة الحديثة مـن نظم وقيـم وأفكار، إنما انفرز فى إطـار الكيان الأوروبـى وبتفاعـل عناصره الذاتية . وما أفاده الأوروبيون مـن الحضارات الأخرى فى ذلك ، إنما استجلبوه اختيارا ،

واستوعبوه هضما. واستقام لهم من النظم والأفكار، ما ظل مرتبط الأواصر بالسياقين التاريخى والاجتماعى لهم. وكانوا فيها فعلوه قوة ناهضة طامعة، لا يشغلها قط خطر من الخارج أو احتمال تهديد.

بينما الأوضاع العربية الإسلامية، فى ذات العصر الحديث، تبدو بصورة مخالفة، فالمواجهة مع الغرب تلتصق بهذه الأوضاع وبالتاريخ الحديث التصاقا لا ينفك. وأينما يولّ الباحث وجهه فى أى من مجالات النشاط الاجتماعى، يلق أثرا من آثار هذه المواجهة، ثم لا يلبث أن يراه حاسما، كعنصر اقتحام أو عنصر مقاومة، سواء فى السياسة العامة أو فى معيشة القرية، وسواء فى الفكر الدينى أو فى إنتاج السلع، وما بين كل أولئك من مجالات ومستويات. والسؤال الآن، هو: كيف لا يؤثر هذا الوضع فيما يفد عن الغرب من نظم وأفكار وقيم، هى بطبيعتها وحسب ظروف نشأتها، لم تخلق فى ظرف مماثل ولا أعدت أنسجتها لمواجهته؟ والسؤال الثانى، هو كيف يكون توظيفها فى هذا الوضع المغاير؟ وهل يمكن الاطمئنان إلى وجه تماثل بين أثرها فى بيئتها وأثرها فى هذه البيئة المخالفة؟ والسؤال الثالث: هل يصح القول بالمعاصرة، كظرف زمانى مطلق؟

من جهة أخرى، فإن الوفود الفكرى والتنظيمى قد تواكب مع الوفود السياسى العسكرى والاقتصادى. وما لم يفد اختيارا وفد جبرا. وبصرف النظر عن التفاصيل، وعن النافع وغير النافع، فقد آلت الأوضاع جملة، إلى نوع من الازدواج والانفصام، شمل معظم المؤسسات الفكرية والتعليمية والسياسية والاقتصادية والإدارية. الفكر الدينى، قام بجواره الفكر العلمانى. والتعليم الدينى، قام بجواره التعليم الآخذ من الغرب. والنظام القانونى الآخذ من الشريعة، قام بجواره وعلى حسابه النظام القانونى الآخذ من فرنسا وهكذا. ونظام الحكم الفردى، قام بجواره وبغير مساس به النظام النيابى. والنظم التقليدية فى الإدارة، قامت الإدارة الحديثة بجوارها. والإنتاج الفردى والعائلى، قام إلى جواره نظام الشركات وشركات المساهمة. وهكذا، فى الأحياء السكنية والمساكن والملابس والمآكل.

هذه الملاحظة لا يقوم بها فقط عصر فى أوروبا تخالف ظروفه وأوضاعه ظروف عصرنا الحاضر وأوضاعنا فى العالم العربى الإسلامى، ولكن أيضا تدل هذه الملاحظة على أننا نحن فى مجتمعاتنا العربية الإسلامية نعيش مجتمعين متغايرين، ونحيا حياة منفصلة بين أنماط متغايرة فى الفكر والسلوك والنشاط الاجتماعى والعلاقات الاجتماعية والأبنية التنظيمية والمؤسسات. وهذا يقيم شرخا رأسيا فى المجتمع، يفصم أبنيته وقواه، ويضع

كل أولئك فى تضاد وتعارض بعضهم مع بعض، مثل موضوع الولاء والانتهاء للجماعة، وبها يختل النسق الاجتهاعى، وتتضارب معايير الاحتكام والشرعية. وبهذه الملاحظة، تتأكد الأسئلة السابقة. وما أحرانا أن نستبدل بلفظ « العصر» الذى يفيد الزمن وحده، لفظ «الظرف» الذى يتسع للزمان والمكان، ويظهر أوجه الخلاف بين المجتمعات الغربية والإسلامية وإن جمعها عدد واحد من السنين.

إن النفوذ الأجنبى فى مجالاته المختلفة، وخاصة فى المجال الفكرى والتنظيمى، قد وفد إلينا باسم وحدة العصر منذ القرن الماضى، على اعتبار أن أى حاكم أو طامع فى حكم بلد آخر لا بد أن يبحث لنفسه عن فكرة جامعة، تجمع بينه وبين أهل المجتمع المحكوم، حتى لا يبدو وجوده بينهم شاذا ولا شائها، وحتى لا يثير وجوده بينهم الرغبة الدائبة فى التخلص منه بوصفه جسما غريبا غير طبيعى. لذلك، حدث الترويج لفكرة العصرية والمعاصرة من دوائر المؤسسات الغازية فى التعليم والثقافة والإعلام وغيرها، لتقوم بدور تسويغ حكم المعتدى (رسالة الرجل والمصلح الأوروبى)، ولتقيم نوعا من الوحدة بين المعتدى والمعتدى عليه، ولتعزل ذوى الفكر والمؤسسات التقليدية، وتظهرهم كما لو كانوا هم الغرباء، برغم كونهم هم أصحاب البلاد الأصلاء بها فكرا وتراثا وحضارة. وهذا العزل، أفاد الغرب من جهة أنه من الوسط التقليدى فى بلادنا انبعثت القوة الأساسية لمقاومة الغزو ولرد العدوان، على مدى القرن التاسع عشر.

وفى الحقيقة، فإن هذه الوحدة الزمنية التى تجمع بين المجتمعات الغربية والمجتمعات الشرقية عامة والعربية الإسلامية خاصة، هى ذاتها التى تفرق بينها، لأن السمة الرئيسة للزمان الذى نعيش فيه، ومنذ أكثر من قرنين، هى أن العالم منقسم إلى قسمين عظيمين، أحدهما غاز والآخر مغزو، أولهما معتد والثانى معتدى عليه. ولهذا، يظهر أن عامل التجانس الأساسى، وهو الاقتران الزمنى، هو وحده عامل تمييز وليس عامل توحيد، عامل اقتسام وليس عامل مزج.

هذه النقاط السابقة، لم أقصد أن أجحد بها أهمية أخذ ما نراه صالحا من فكر الغرب ونظمه، ولكن قصدت فحسب فك التلازم بين الوافد إلينا من الغرب وبين العصرية. كما قصدت أن أشير إلى وجوه التحدى التى تواجه عالمنا، بحيث يلزم فيما نختار من نظم غيرنا وأفكاره أن نقيس صلاحه لنا فى إطار الحاكمية والشرعية للنسق الحضارى والعقائدى العام الذى يجمعنا والذى تقوم عليه جماعتنا، وأن نكون على بصيرة من حسن إعمال ما نختار، لئلا ننوى منه شيئا ويسوقه الواقع مساقا آخر.

وقد يحسن إيراد بعض الأمثلة التطبيقية من التاريخ، وهى أمثلة تتعلق بالمجموعات

الفكـرية الـرئيسة التـى انتقلت مـن الغرب إلينـا على مدى القـرنين الأخيرين : الفكـر الديمقراطى ، وفكر الإصلاح الدينى ، والفكرة القومية ، والفكر الاشتراكى . نتكلم عن كل منها بإذن الله ، فى تطبيقـاتها فى بلادنا ، لنتبين كيف كانت الفكـرة ذاتها ـ عند نقلها من بيئتها إلينا ـ تتخذ وضعا فاسدا وتكون دعوة لإصـلاح ضال يفضى فى التطبيق إلى خلاف مـا أراد ناقلوهـا من فائدة ، أو تتخـذ وضعا حميـدا وتكون دعوة لإصلاح رشيد يفضى إلى تحقيـق النفع لمجتمعـاتنا وإلى مـا تصير به مـن أدوات مواجهـة التحديـات القائمة*

(*) تضمنت الورقة ، التى كنت قدمتها للندوة فى المركز القومى ، الحديث عن الفكر الديمقراطى . أما الحديث عن فكـر الإصلاح الدينـى والفكرة القومية ، فقـد أكملته فى محاضرات عن الثقـافة الإسلاميـة ، ألقيتها فى البحرين عـام ١٩٨٦ . ثم أكملت الإشارة إلى الفكر الاشتراكـى بعد ذلك . (كتاب : نحو وعـى إسلامى بالتحديات المعاصرة . تحرير : طارق البشرى ومحمود محمد سفر . جامعة الخليج العربى بالبحرين ، ١٩٨٥ ـ ١٩٨٦) .

(١)

حَول النظام الدّيمُقراطى

إن التاريخ العثمانى ملىء بالعبر من جهة حركات الإصلاح، وما أفضت إليه من صلاح أو فساد فى ظروف المواجهة. ووجه الاعتبار بالتاريخ العثمانى فى هذا الشأن، أن الدولة العثمانية كانت أهم ميادين المواجهة. ولعل أهميتها فى ذلك تفوق أهمية مصر فى القرن التاسع عشر. وإن لها ـ عبر القرن التاسع عشر ـ تجارب فى الإصلاح وفى الأخذ عن النموذج الغربى كثيرة. وليس صحيحا ما يقال من أنها ركنت إلى الجمود، وعزفت عن الإصلاح، حتى زالت. وإن تجربتها وتجربة الدولة التركية التى قامت على أنقاضها، قد بلغتا الذروة فى تقليد النموذج الغربى. واكتمال التجربة التركية فى هذا الشأن، يجعلها مجالا فذا للدراسة واستخلاص الدروس. على أنه يكفى هنا ذكر بعض الأمثلة السريعة لبيان كيف يمكن أن يكون «الإصلاح» ضالا، أى لا يفضى فى السياق المأخوذ إليه إلى الأثر الذى كان مرجوا منه، فضلا عن إمكان إفساده بعضا من أركان النسق السياسى والاجتماعى القائم.

فمثلا، من المعروف أن الإنكشارية كانت من عقبات الإصلاح العسكرى فى الدولة العثمانية، فى وقت كانت القوة العسكرية فيه ذات أهمية فائقة، لمواجهة المخاطر والأطماع الروسية والأوروبية. وقد حاول السلطان سليم الثالث، فى مفتتح القرن التاسع عشر، إنشاء فرق «نظام جديد» تنظم وتدرب بالأساليب الحديثة، وتستخدم أسلحة حديثة. وفشل سليم الثالث، واغتيل فى عام ١٨٠٨. ثم جاء محمود الثانى، واستطاع بعد محاولات ومراوغات دامت ثمانية عشر عاما، استطاع فى عام ١٨٢٦ أن يواجه الإنكشارية فى معركة فاصلة، قضى فيها على قوتهم قضاء باتا، وصفى تجمعهم تصفية نهائية، وقضى معهم على فرق البكتاشية الصوفية التى كانت تساندهم. وانفتح بذلك الطريق لبناء النظم الحديثة وتنمية القوة.

ولكن ماذا ترتب على ذلك، خلال السنوات الخمس التالية؟! استولت روسيا على العديد من المناطق والأقاليم، وأجبرت السلطان على توقيع صلح أكرمان فى عام ١٨٢٦. كما أجبرته فى عام١٨٢٩ على توقيع اتفاق تنفتح به الدولة العثمانية أمام الروس من ناحيتى القوقاز والدانوب. هذا كله من الشمال. وفى عام ١٨٢٧، وقعت كارثة

نفاريـن باليونان، وتحقـق بها ضرب القوة البحريـة للدولة العثمانية، واضطـر السلطان لقبول طلبات الأوروبيين بشأن استقلال اليونان. هذا من جهة الغرب. وبدأ محمد على حملتـه على الشـام فى سنـة ١٨٣٠، واستطـاع أن يستخلـص أرض الشـام لنفسـه مـن السلطنة، من جهـة الجنوب. وأعلن داود باشا وإلى العـراق العصيان فى سنة ١٨٣٠، من جهة الشرق. واحتلت فرنسا الجزائر فى سنـة ١٨٣٠. وفضلا عن ذلك، فإن ضرب الإنكشاريـة والبكتاشية ـ حسبما يـذكر مؤرخـون أوروبيون ـ أزال الحواجز أمـام دخول الخبراء الأوروبيين، «واتصالهم الحر لإحداث تغيير جذرى فى الدولة».

يعلـق الـدكتور محمـد عبـد اللطيـف البحـراوى على هذه الأحـداث، بـأن ضرب الإنكشاريـة وإن كان حـرر السلطان مـن قيده، فقـد حرر الأوروبيين مـن الرهبـة من الدولة العثمانية، فبدت أمامهم شبه عارية. ويقول كراموز فى دائرة المعارف الإسلامية: «إن فعلة محمـود هذه كـانت أقـرب إلى التخريـب منها إلى التعمير». ويقـول السلطان عبدالحميـد الثانى فى مـذكراتـه التى أملاهـا بعد خلعه بسنـوات، وعشية زوال الـدولة العثمانية: «إن الخطأ الكبير حقيقـة يأتى متدحرجـا من أيام جدى (محمـود الثانى) إلى الآن. لقـد قضينـا على الإنكشـاريـة، ولكنـا لم نقـض على الأسبـاب التـى أفسـدت الإنكشارية».

هذا مثـل واضح، لما يمكن أن يترتب على إجـراء أريد به الإصـلاح وضرب ما يعتبر قديما بـاليا يقف عقبـة فى وجه الإصلاح، لما يمكـن أن يترتب على ذلك الإصـلاح من صدع فى بنية الدولـة أو المجتمع، ولمحاذير «الإصلاح تحت خط النـار». وليس تدمير القديـم مما يفضى تلقـائيا إلى فتح الطـريق للإصـلاح والنهوض المرجويـن، ولا إدخال نموذج إصلاحى مما يفضى حتما إلى ذلك. وتظل العبرة فى فاعلية الإجراء المتخذ بقياس أثره فى السياق السياسى أو الاجتماعى أو الاقتصادى القائم.

مثل آخـر: فمن المعروف أن أحمد مـدحت باشـا، الذى تولى الصـدارة العظمى فى بعض فترات السبعينيات من القـرن الماضى، هو داعية من دعاة الإصـلاح والتجديد، ناضل من أجل الدستور وضد الحكم الاستبدادى نضالا استحق به على ألسنة المحدثين لقب «أبى الإصـلاح وأبى الدستور». وفى سنـة ١٨٧٦، جرى انقلاب مدحـت ضد السلطان عبـد العزيز، ونجحـت الحركة وخلع السلطان، ثـم وجد منتحرا بعـد أيام. وتولى بعـده مراد الخامـس شهورا، ثـم ظهر التيـاث عقله، فـأقصى. وتـولى السلطنة عبدالحميد الثانـى. وفى تلك الأثناء، كان سعى الدول الأوروبيـة إلى التدخل فى شئون الدولة العثمانية، قد أدى إلى عقدهم مؤتمر الآستانة فى أكتوبر سنة ١٨٧٦ باسم معالجة

المشكلات القائمة فى البلقان . وجرى سعيهم للتآمر على الدولة باسم حماية الأقليات المضطهدة بها . وتولى مدحت الصدارة العظمى ، وأعلن الدستور الذى يقيد سلطة السلطان ، وينشئ نظاما نيابيا ، ويعترف بحقوق الأقليات . ثم مالبث عبد الحميد أن عزل مدحت ونفاه ، ثم أوقف العمل بالدستور .

هذا صراع بين مؤيدى الديمقراطية وحفظة الاستبداد ، محدد المعالم واضح الأطراف . ولكن وجه الملاحظة أن هذه الحركة الدستورية التى بدأها مدحت بخلع عبدالعزيز، إنما جرت بانقلاب قام به ونفذه أربعة من رءوس الدولة : رشدى باشا الصدر الأعظم ، ومدحت باشا الوزير وقتها ، وحسين نورى باشا وزير الحربية ، وحسن خير الله أفندى شيخ الإسلام . جرت قبلها بعض التظاهرات الشعبية ، ولكن يقال إنه كان من يؤيد مدحت « أقلية ضئيلة من الأحرار، وجماهير تؤيده، ولكنها لا تعرف السبيل إلى نصرته ، لأنها لم تكن على وعى كامل ، ولم تنظم تنظيما دقيقا ، فضلا عن أن الصناعة المواتية لقلب الحكم الإقطاعى بأنظمته الاجتماعية وقيمه الفكرية ، لم تكن قد توافرت بعد » .

ومن جهة أخرى ، فإنه مع اشتداد الصراع بين السلطان عبد الحميد ومدحت ، أرسل مدحت أحد رجاله إلى لندن ، لإبلاغ الخارجية البريطانية أن الدستور القائم يضمن صون الأقليات المسيحية ، وأن الدولة العثمانية مستعدة لطمأنة الدول الأوروبية ، بتنفيذ الدستور بمعاهدة دولية . بمعنى أن يرد النظام الأساسى للدولة العثمانية فى صيغة معاهدة بينها بين الدول الكبرى .

وجه الملاحظة فيما سبق ، أن الديمقراطية وحقوق الأقليات ـ أنبل الأهداف التى تقضى على الاستبداد والاضطهاد ، وتمكن الجماهير من حكم نفسها بنفسها ـ ترد هنا فى إطار حركة انقلابية ذات تأييد شعبى مشكوك فى حجمه ، وفى ظروف اجتماعية غير مواتية . ويقود حركتها حفنة من رءوس الدولة ، يوجهون جهودهم لتحقيقها بالسعى الانقلابى قبل « توعية الجماهير وتنظيمها» . ثم بعد ذلك ، يكون ضمان بقائها معاهدة دولية تبرم مع الدول الطامعة الساعية للتدخل فى الشئون الداخلية ، الهادفة إلى تفكيك الدولة واقتسام أشلائها ؛ فتصير الديمقراطية بابا شرعيا للتدخل الاستعمارى فى شئونها وتنفيذ المآرب .

ومثل ثالث سريع ، لقد قام الانقلاب الدستورى ضد الاستبداد الحميدى فى سنة ١٩٠٨ . قام بحركة من الجيش الثالث فى سالونيك . وقادها ضباط من جمعية الاتحاد والترقى . ثم تم خلع عبد الحميد فى سنة ١٩٠٩ بتحرك آخر من الجيش ، جاء من

سالونيك أيضا . ويصف الواصفون هذا التحرك ، بأن الجيش خرج من سالونيك بقيادة شوكت ، وكان عدد جنوده يتضاعف فى طريقه إلى الآستانة . ثم حوصر عبد الحميد وخلع . .

ووجه الملاحظة يرد فى وصف الدكتور آلما وتلن : «كان الجنود الذين زحفوا تحت إمرة (شوكت) يظنون أنهم يؤدون رسالة عليا . كانوا يعتقدون أنهم زاحفون لحماية الكائن المقدس المقيم فى يلدز (السلطان عبد الحميد) . . . وحتى يوم ٢١ من إبريل وجنوده على أقل من ثلاثين ميلا من العاصمة ، كان شوكت لا يزال يهتف بحياة السلطان» . . . ولنا أن نتأمل فى هذه الخديعة الشنعاء ، التى أريد بها قهر الاستبداد ، وإنشاء التنظيم الديمقراطى ، حيث يتولى المخدوعون حكم أنفسهم بأنفسهم . وفى أعقاب هذا الحادث ، اقتطعت إيطاليا ليبيا ، وانفصل ما بقى من البلقان ، وانشقت الدولة العثمانية إلى أتراك وعرب ، ثم دمرت الدولة تماما مع الحرب العالمية الأولى ، التى خاضها رجال الاتحاد والترقى . ونحن نعرف فضلا عن ذلك ، ما آل إليه الحكم الدستورى نفسه على أيدى الاتحاديين من تدمير ، وما مورس خلال حكمهم « الدستورى» من القمع والمذابح فى الشام وبين الأرمن وغيرهم .

لقد زالت الدولة العثمانية من الوجود ، بعد أن جرت بها كل محاولات الإصلاح باسم المحافظة عليها ، والنهوض بها . وكنت أحاول ـ بالأمثلة السابقة ـــ أن أصدم الرءوس بأحداث بالغة الشذوذ والقسوة ، وقع أولها مع بدايات قرن المواجهة ، وثانيها فى أواسط الفترة ، وثالثها مع بدء زوال الدولة . وكلها أحداث إصلاح تتعلق بأنبل وأصدق ما يؤمن به المحدثون ، وهى : النهوض بالجيش فى مواجهة الأطماع الخارجية وحماية للحوزة ، وتحقيق الديمقراطية فى مواجهة الاستبداد . ولكنها كلها كانت أنماطا من الإصلاح ضالة ، أفسدت حيث أراد منفذوها بها الإصلاح ، أو قالوا ذلك . ولست بجاحد أهمية الهدفين بطبيعة الحال ، ولكن ما يلزم نكرانه ، حتى بمعيار المنفعة ، أن نموذجا للإصلاح يفد ، يكون له من النفع مثل ما له فى البيئة الاجتماعية التى تفتقت عنه ، برغم اختلاف النسق واختلاف السياق ، وأن العصر الأوروبى هو نفسه العصر العثمانى ما دام القرن التاسع عشر للميلاد قد شملهما ، وأن النماذج التنظيمية والفكرية يمكن أن تتجرد عن أنساقها ومساقها لتصير ـ باسم وحدة العصر ـــ حديثة صالحة فى ذاتها أو قديمة بالية فى ذاتها . وأكاد أتجاسر بالزعم أن زوال الدولة العثمانية : إن كان يرجع إلى عوامل كثيرة ، فقد أسهمت فى هذا الزوال حركات « الإصلاح والتجديد» ، بمثل ما أسهمت فيه روح « الجمود والمحافظة» !

يمكن القول بأن الأمثلة السابقة تتعلق بحركات سياسية ، وهى ـ على أسوأ الفروض

ـ تمثل أهدافا صحيحة نافعة استغلت لتحقيق مآرب ضارة . والتاريخ ملىء بأمثلة مثلها مما لا يجوز أن يمس صواب الأهداف أو يجرحها . أقول : إن الـدلالة المطلوبة لا ترد من الحدث وما أفضـى إليه فقط ، ولعـل العظة هـى أهون الدلالات . إنما وجـه الاستدلال الأخطر، هو أن قسما من باحثينا ومفكرينا يقوّمون هذه الأحداث بحسبانها من حركات النهـوض والإصـلاح والتجـديـد ، ويضمـونها إلى حـركـات النضـال وأنماط الصحـوة الحديثة ، ويصمون معارضيهـا بالتخلف والجمود والانحطاط . وينطوى هـذا التقويم على عوار فى منهج البحث والنظر. وذلك ، إذ يقوم لديهم التلازم بين الحداثة والإصلاح وبين القدم والبلى ، وإذ يعتبرون المواكبـة الزمنية كـافية لوحـدة « العصر» بين مجتمعات متخالفة فى أنساقها وظروفها المعيشية ، وإذ لا يبالون بأثر نقل النموذج فى حالة اختلاف الأنسـاق ، وأثـر اختلاف الـوظيفـة المؤداة مـع اختلاف الظـروف ، وإذ يـرون النماذج والأنماط صـالحة فى ذاتها أو ضارة فى ذاتها . مـع شيوع روح « النصيـة» والجمود وعـدم الاجتهاد ، مما قام لديهم سببا لإنكار فاعلية الموروث والترحيب بالوافد .

الواقع غير المرئى :

وفى مواجهة المثـل العثمانى للديمقراطيـة الضالة ، يمكن إيـراد شاهد من التجـربة المصرية ، لم تضل فيهـا الديمقراطية لأنها أدخلـت عنصر المواجهة مع الاستعمار، لا فى أهدافها فقـط ، ولكن فى التكوين الوظيفى لأدواتها ؛ إذ صـار هذا العنصر هو العنصر المحـدد لنشاطهـا ، والتصقت بـه مـوظفة فى خـدمته ، وبـدأ أثـر لذلـك فى التكويـن التنظيمى لها ، سواء التكوين النيابى أو الحزبى .

ومع تجنب التفـاصيل ما أمكن ، فقد بـدأت الديمقراطية فى السبعينيـات من القرن الماضى ، بشعـار « مصر للمصريين» . كان انعـزال مصر عن الدولـة العثمانية قـد تقرر بمعاهدة سنـة ١٨٤٠ . وما لبثت الأطماع الأوروبية أن انفـردت بمصر وحيدة مجردة من قـوة الجيش الحامـى ، ومن قـوة الجماعـة الشاملـة المحيطـة بها . وتدفـق عليها النفـوذ الأوروبى السيـاسى والاقتصـادى ، وأخذ فى التزايـد من خـلال القروض ومـن خلال علاقاته المتـزايدة بالفئة الحاكمة . لم تكن مصر قد احتلت احتـلالا عسكريًّا بعد ، إنما كان النفـوذ عليها « مدنيا» سيـاسيا واقتصاديـا ، مع التهديـد بالقوة المسلحة . وتـزايد النفوذ المدنى حتـى اشترك وزيران بريطانـى وفرنسى فى الوزارة المصريـة فى سنة١٨٧٩ . وهنا ظهر مبدأ «مصر للمصريين» كشعار وطنى ديمقراطى ، يفيد أن تقييد سلطة الفئة الحاكمة وهيمنـة الشعب على مقـدرات السلطة ، من شـأنهما أن يفضيا إلى إقصـاء هذا

النفوذ الأجنبى . وانهزمت هذه الحركة فى الثورة العرابية بغزو الإنجليز مصر، واحتلالهم إياها فى سنة ١٨٨٢ .

ومع ظهور الصحوة المصرية التالية فى أوائل القرن العشرين، ضلت الديمقراطية قليلا على أيدى حزب الأمة، الذى وجهها إلى غير وجهة الكفاح الوطنى. ثم ما لبث حادث دنشواى وما تلاه من تغير فى السياسات والأوضاع، أن ربطا بين الهدفين الوطنى والديمقراطى فى مسلك الحزب الوطنى.

ومع ثورة سنة ١٩١٩، امتزج مطلب الاستقلال الوطنى بمطلب البناء الديمقراطى، واستلهم الوفد فى ذلك صيغة «مصر للمصريين» فى ظروف جديدة. وقد جاء تصريح ٢٨ من فبراير سنة ١٩٢٢ ودستور سنة ١٩٢٣ كعملية سياسية متصلة. وربط الوفد بينهما فى هجومه ومناوراته. واستمر الارتباط بين الوجهين من سنة ١٩٢٤ حتى سنة ١٩٥٢، حتى صار ضرب الديمقراطية يفيد لدى الرأى العام، بما يشبه اليقين، أن ثمة تفريطا فى المسألة الوطنية يحدث، أو على وشك الحدوث. وقد عرفت مصر خلال هذه الفترة نحو ١٢ نظاما وزاريا، تمثل عشرة انتخابات لمجلس النواب. وخلالها، تولى الوفد الحكم ست مرات، وأسقط فى أربع منها بعد مباحثات مع الإنجليز حول المسألة الوطنية (سنوات: ١٩٢٤، ١٩٢٨، ١٩٣٠، ١٩٥٢). وثمة أربع وزارات سقطت بمناسبة المسألة الوطنية (وزارة ثروت سنة ١٩٢٨، محمد محمود سنة ١٩٢٩، إسماعيل صدقى سنة ١٩٣٣، إسماعيل صدقى سنة ١٩٤٦). وهذا يوضح الارتباط بين المسألتين.

وقد أدى هذا الارتباط والتوظيف الوطنى للديمقراطية، أن حزب الديمقراطية كان هو حزب الحركة الوطنية باللزوم، وأن التأييد الشعبى الكاسح له، كان يتجمع حوله بجامع المطالبة بالاستقلال، بحسبان أن النشاط الديمقراطى هو وسيلة المواجهة مع المستعمر المحتل والسعى لإجلائه. لذلك، تميزت الحياة الحزبية فى هذه الفترة بعدم التناسب المطلق، بين حزب يحظى بما يقارب الإجماع من التأييد الشعبى، سواء فى الانتخابات أو فى غيرها من أساليب العمل السياسى، وبين أحزاب متناهية الصغر من حيث القوة الشعبية. وهذه ظاهرة لا تفسرها شعبية المطلب الديمقراطى وحده.

لقد جرت خلال تلك الفترة عشرة انتخابات لمجلس النواب، حصل الوفد فى ثلاثة منها على ٩٠٪ من عدد مقاعد المجلس (سنوات: ١٩٢٤، ١٩٢٩، ١٩٤٢). وحصل فى ثلاثة أخرى على نسبة تدور حول ثلاثة الأرباع (انتخابات سنة ١٩٢٦ كانت النسبة ٧٧٪، وانتخابات سنة ١٩٣٦ كانت النسبة ٧١,٥٪، وانتخابات سنة

١٩٥٠ كانت النسبة ٧١,٥٪). وكان انخفاض النسبة من تسعة الأعشار إلى ثلاثة الأرباع فى انتخاب سنة ١٩٢٦، بسبب تحالف الوفد مع حزب الأحرار واتفاقهما على توزيع الدوائر. وكان انخفاضها فى سنة ١٩٣٦ فى ظروف قيام الجبهة الوطنية بين الأحزاب لمفاوضة الإنجليز. وإذا كان الوفد لم يتفق وقتها على اقتسام الدوائر مع غيره، فقد دعاه الظرف السياسى إلى أن يكون أقل حدة فى الانتخابات مع من يشاركونه فى وفد المفاوضة. وفى انتخابات سنة ١٩٢٦، كان أمام الوفد ثلاثة أحزاب (الأحرار، الاتحاد، الوطنى) حصلوا مجتمعين على ١٨٪. وفى سنة ١٩٣٦، كان فى مواجهته أربعة أحزاب حصلوا مجتمعين على ٢٨٪. وفى سنة ١٩٥٠، كان أمامه أربعة أحزاب (الأحرار، السعديون، الوطنى، الاشتراكى) وحصلوا مجتمعين على ١٩٪. وثمة انتخابان قاطعهما الوفد (سنتى ١٩٣١، ١٩٤٥)، وانتخابان آخران تواتر القول بتزييف نتائجهما، وذلك فى سنة ١٩٢٥ حيث حصل الوفد على ٥٧٪، وفى سنة ١٩٣٨، حيث حصل على ٤,٥٪.

ومن هنا، كانت أحزاب الأقلية تجأر بالشكوى، مما أطلقت عليه « طغيان الأغلبية». ومن هنا، كان تقدير الوفد لنفسه أنه التنظيم الجامع للأمة، وأن ما عداه خوارج عليها. وأن يقوم مع تعدد الأحزاب، تنظيم جامع واحد، هى سمة لا يبدو لى إمكان توافرها إلا بمراعاة ظروف المواجهة والمكافحة للاحتلال والغزاة، لأنها مواجهة أمة لأعدائها، وليست مواجهة الجماعات والطبقات بعضها لبعض داخل إطار أمة واحدة مبرأة من الغزو آمنة من خطره.

والملاحظة الأخرى التى تتراءى، هى أن مصر عرفت تنظيمين أساسيين شعبيين، كان لهما من التأييد الواسع ما بوأهما مكان الصدارة فى هذا الشأن، وهما الوفد والإخوان. ووجه الملاحظة، أن كلا منهما لم يطلق على نفسه « حزبا»، بل كان حريصا على نفى هذه الصفة عن نفسه، وأن كلا منهما ارتبط بهدف واحد أساسى هو مواجهة الغزو، سواء السياسى كالوفد، أو العقائدى والحضارى كالإخوان.

نشأ الوفد - حسبما يدل اسمه - كوكيل عن الأمة، وذلك بحركة التوكيلات التى ظهرت مع بداية سنة ١٩١٩. وأثبتت صيغة التوكيل: «نحن الموقعين على هذا قد أنبنا عنا حضرات. . . ولهم أن يضموا إليهم من يختارون، فى أن يسعوا بالطرق السلمية المشروعة. . . فى استقلال مصر استقلالا تاما. . .». ويلاحظ مارسيل كولومب قائلا: « لم يكن الوفد - وفد الأمة - فى أوائل عهده حزبا سياسيا بالمعنى الأوروبى لهذه الكلمة، بل كان تشخيصا للأمة، بل الأمة نفسها تصنع مصيرها» . وظل الوفد فى أدبه

السياسى كله متمسكا بصيغة « النيابية » الجامعة ، ولم يمكن التقاط وثيقة اتص
صدرت عنه أو وقعها ، وتضمنت عبارة «حزب الوفد» . وكان مما أثبت تزوير و
اتصال حكومة الوفد بالاتحاد السوفيتى فى سنة ١٩٥٠ ، أن ورد بها على لسان مصم
النحاس « حزب الوفد» . ولما صدر قانون تنظيم الأحزاب بعد ثورة سنة ١٩٥٢
واستوجب على الوفد إعادة بناء تنظيمه وفقا لبرنامج يعده ، استهل الوفد مشروع برن
الصادر فى أول أغسطس سنة ١٩٥٢ بقوله : « استطاع الوفد المصرى خلال الثلا
والثلاثين سنة التى انقضت على توكيل الأمة إياه . . . » . ثم حرص على التجنب الك
للفظ الحزب ، سواء فى هذا البرنامج ، أو فى المشروع الثانى الذى قدمه فى ٢٣ ،
سبتمبر.

والجدير بالملاحظة أيضا ، أنه عندما بدأ الوفد يضعف ، وتزايله الصفة الجا
خلال الأربعينيات ، كان مشروع ثورة جديدة بدأ يتخلق فى أحشاء الحركة الاجتماع
وأنه لم يكن بدأ يضعف إلا لأسباب تتعلق بالمسألة الوطنية أساسا ، معاهدة سنة ٣٦
وحادث فبراير سنة ١٩٤٢ ، أيا كان وجه الرأى فى موقفه منهما .

وهذا التصور النيابى الجامع للوفد ، انعكس على بنائه التنظيمى . فقد تشك
مستوياته التنظيمية من « الوفد» ، وهو الهيئة الرئاسية ، ثم « الهيئة الوفدية» ، ثم لج
الوفد بالمناطق المختلفة . و«الوفد» اكتسب عضويته الأولى بحركة التوكيلات ، وتتج
العضوية فيه ، لا بالانتخاب من أدنى ، ولكن بالضم بقرار يصدره الوفد ، وذلك و
لصيغة التوكيل : « ولهم أن يضموا إليهم من يختارون» . والهيئة الوفدية تتكون أساسا
أعضاء الوفد المنتخبين فى مجلسى النواب والشيوخ ، سواء الحاليين أو السابقين
فتشكيل الهيئة الوفدية هنا يتفق مع « الفكرة النيابية» للتنظيم أيضا ، من جهة
التنظيم إن كان يختار مرشحيه فى انتخابات مجلسى النواب والشيوخ ، فإن اختي
الناخبين لهم بالمجلسين إنما يتضمن اختيارهم فى الهيئة الوفدية . فالجسم الانتخا
للأمة المصرية يشكل عنصرا فى الاختيار للمستوى الثانى من التنظيم ، ولا يستبد ب
الاختيار الكيان التنظيمى وأعضاؤه فقط . وبمعنى آخر ، أن الجماهير من غير أعض
الحزب يسهمون فى اختيار أعضاء الهيئة ، مما يكسبها الصفة النيابية عن الأمة ويس
عليها وصف التنظيم الجامع .

وبالنسبة لجماعة الإخوان المسلمين ، فهى لم تكن حزبا حسب الفهم الأوروبى
ووجه خروجها من هذا المفهوم ، يظهر من بيان الجوانب المتعددة لنشاطها ، حس
مورست ، وحسبما أشار إليها المرشد العام فى « رسالة إلى المؤتمر الخامس» سنة ١٩٣٨
قال : إنهم «دعوة سلفية ، لأنهم يدعون إلى العودة للإسلام فى معينه الصافى . .

وطريقـة سنية لأنهم يحملـون أنفسهم على العمل بـالسنة المطهـرة. . . وحقيقة صـوفية . . . وهيئة سيـاسية، لأنهم يطالبـون بإصلاح الحكـم، وجماعة رياضيـة. . . ورابطة علمية ثقـافية. . . وشركـة اقتصاديـة. . . وفكرة اجتماعيـة. . . ». وفى رسالـة «نحو النور»، التى وجهها المرشد إلى الرؤساء والكبراء فى العالم الإسلامى سنة ١٩٣٦، أورد فى نهايتها خمسين مطلبا، أولها وعلى رأسهـا: ١ ـ القضاء على الحزبية، وتوجيـه قوى الأمة السياسية فى وجهة واحدة وصف واحد.

وبالنسبـة للتكويـن التنظيمى للجماعـة، فهو فى خطـوطه العـامة يتضمـن المرشد العام، ثم مكتب الإرشـاد من اثنى عشر عضوا، ثم الهيئة التـأسيسية من مائة وخمسين عضوا. والهيئة تنتخب المرشـد والمكتب، ولكنها هى نفسها لا تتشكل بـالانتخاب من أدنى، إنما تكونت فى تشكيلها الأول «من الإخوان الذين سبقوا بالعمل فى الدعوة»، ثم يختار الأعضاء لها بطريق الضم إليها بقرار يصدر منها(*).

ثم ترد ملاحظة عن التنظيم الناصرى الـذى تبلور فى الفترة التالية لقيام ثورة ٢٣ من يوليـة سنة ١٩٥٢. وعلى الـرغم مـن اختلاف الأسماء التـى أطلقت عليـه عبر المراحل المختلفـة للنظـام (هيئـة التحـرير، الاتحاد القـومـى، الاتحاد الاشتراكـى)، واختـلاف الأساليـب التنظيمية التـى يتشكل بها، واختـلاف برامجه، فـإنه قـد استمر ذا تكـوين عضوى وملامح سياسية وطريقة عمـل واحدة. واستمر فى كل ذلك عبر المراحل يؤكد على جامعيـة التنظيم وصفته التمثيليـة للأمة، وينكـر الحزبية كنظام، ويجحـد وصف نفسه بها. ولم يكن «التنظيـم الشعبى» الناصرى فى كل ذلك مجانبا لـلأوضاع التنظيمية الشعبية السـابقة عليـه. إنما أتت المجـانبة بينـه وبين سوابقـه من مـورد آخر، وهـو أن التنظيم الشعبى النـاصرى لم يكن تنظيما شعبيا، له قـوامه الذاتى وإرادتـه المتميزة، بل كـان مستوعبـا فى جهـاز الدولـة والإدارة الـذى بنييـت هياكلـه على أسـاس من دمـج السلطات جميعا، ومن السلطـة الفردية فى قمة الجهاز، ومن استغناء جهـاز الدولة عن الوظيفـة الحزبية، وقيامـه بنفسه بأوجـه نشاطها المتعـددة، سواء من جهـة اتخاذ القرار ورسم السياسـات أو من جهة الصلة بالجمهور استطـلاعًا وتعبئة. وكانت الـدولة هى جهاز المواجهة. وكان حذرهـا من الأحزاب يستند إلى ما اعتبرته ـ صوابـا أو خطأ ـ من موجبات هذه المواجهة.

(*) ثم مـلاحظة تتعلق بـ «مصر الفتاة»، إذ نشأ كجمعية بهذا الاسـم فى سنة ١٩٣٣، ثم أسمـى: «حزب مصر الفتاة» فى سنة ١٩٣٥، ثم «الحزب الـوطنى الإسلامى» فى سنة ١٩٤٠، ثم عـاد إلى اسمه السابق، ثم أسمى فى سنـة ١٩٤٩: «حزب مصر الاشتراكى». وكان ـ فى كـل ذلك ـ ذا تكوين واحـد، وملامح سياسية واجتماعية واحدة، وأسلوب عمل وتنظيم واحد. ووجه الملاحظة، أن الاسم هنا ارتبط بالبرنامج، وحينما تعدل البرنامج ـ لظروف سيـاسية واجتماعية، رآها التنظيم موجبة للتعديل ـ اشتمـل تعديل البرنامج فيما اشتمل على اسم الحزب أيضا.

كـل هذه الخصـوصيـات والسمات المتميزة، لا إخـال أن غالـب الفكـر السياسـى والدستورى والاجتماعى، قد أعارها ما تستحق من أهمية فى التحليل والتنظير. « وعلوم العصر» الوافدة، تكتفى بالأخذ عن العصر الأوروبى الغربى، ونقل مفاهيمه وصيغه، وهى مفاهيـم وصيغ لا تصور ولا تمثل واقع الحركة، ولا أشكـال العلاقات والتنظيمات والصيـغ الفكـريـة التى تفتـق عنهـا هـذا الـواقـع، حسبما أملته الموجبـات التـاريخية والاجتماعية. والوفد - مثلا - لم يتشكـل وفقا لخريطة تنظيمية أعدت سلفا، وإنما تكون واستكمل مقوماته من خلال الحركة الواقعية وما أملت عليه من أوضاع.

«وعلـوم العصر» ، عندمـا ترتطـم بهذا الواقـع بحيث لا يكـون أمامهـا مناص مـن رؤيته، تصر على محاكمتـه بمفاهيم الـوافد. فما وافقها كـان صوابـا، وما خالفهـا كان خطأ. وتفسير الصواب مردود إلى ما وفد من فكر وعلوم واستنارة، وتفسير الخطأ مردود إلى ما لا يزال قائما فى المجتمع من تراث قديم بال، أو أن يبذل الجهد وتشحذ القرائح فى التأويل ، تأويـل الصيغ الوافدة أو تأويل الـواقع بما يمكن من تطابقهما. فالـوفد مثلا «حـزب» بـالمعنـى الأوروبـى. ولكـن الحزب تعبير سياسـى عن مصـالح اجتماعيـة متجانسة، والوفـد يضم فى سعته عديدا من الفئات لا تتجانـس مصالحها الاجتماعية. إذن فالوفد جبهة، لأنـه يضم عديدا من المصالح. ولكن الجبهـة تنظيم علوى يقوم بين أحزاب. إذن فالوفد ليس حزبا بالضبط، ولا جبهة بالضبط، ولكنه تنظيم جبهوى.

ولا بأس من التفكير بهذه الطـريقة، وإن كانت جدواهـا غير كبيرة. إنما يرد البأس من أن الباحث المحلل، عندما يصـل إلى هذه النتيجة، يظن أن مهمته انتهت، وأنه لا مزيد لفـائدة . ويقف بجهده دون الفهم المباشر للـواقع وإدراك علائقه وربطـه أسبابا وآثـارا، ودون الوصـول لصيـغ الفكر والحركـة المنـاسبين. والبـأس الأشد أن التحليـل والتنظير يئولان بنا غالبـا إلى : أننا فى واقعنا وحركتنا نمثل شذوذا أو نتـوءا، ما أحرانا أن نتخلص منه أو نواريه. . أن يقر فى ضمائرنا أننـا على خطأ أو شبه صواب، ونظل عيالا على فكـر ونظم وصيـغ وتصنيفات، يقتضينـا الإنصـاف لها ولنا التسليـم بأنها نشـأت وتجرى فى ظروف مغـايرة. والبـأس أيضا أننا، بـالإفراط فى التأويـل والتقريـب، نطلق أسماء على غير مسمياتها، فنعشـى عن رؤيـة الواقع المستتر وراءهـا، كأن نسمـى مثلا جماعة سياسية حاكمة أنها « حزب»، ونغفل بذلك عن أنها فى الواقع « طائفة».

خـاتمـة :

تقـدم فيما سبق الحديث عـن الديمقـراطية، واختيـار مـدى الملاءمة بين صيغهـا العصرية الوافدة، وبين الواقع المعاصر وحركتـه فى مجتمعاتنا. ويبقى بندان أساسيان لم

يعد المجال يتسع لمعالجتها فى هذه الورقة ، هما : إصلاح الفكر الدينى ، والاشتراكية .
وقد سلفت الإشارة إلى أن شأنها شأن الديمقراطية ، نشأت جميعها ، وتعمل ــ فكرا ونظما ـ فى ظروف أوروبية غربية تغاير الظروف العربية الإسلامية التى تشمل مجتمعاتنا .
و إن أحد وجوه المغايرة الأساسية ـ الذى اختارته هذه الورقة فى حديثها عن الديمقراطية ـ يصدق على هذين البندين أيضا ، وهو عنصر المواجهة والغزو الذى لا يظهر له وجود ولا أثر فى نشأة الصياغات الغربية لهذه البنود ، بينما يعتبر العنصر الحاكم فى ظروفنا .
وكان اختيار هذا العنصر، لا بسبب أهميته الكبرى فحسب ، ولكن أيضا لأنه عنصر لا يقوم خلاف حول «عصريته» ، ولأن إعماله يفيد فك التلازم بين الوافد والعصرى .

(٢)

حول فكر الإصلاح الدينى

وفى مجال الإصلاح الدينى، نجد إصلاحا دينيا وافدًا، وفد من الأفكار الأوروبية فى هذا الشأن، عندما كانت أوروبا تعيد ترتيب أوضاعها الفكرية والتنظيمية بما يواتى ما يستهدفه المجتمع الأوروبى من نهوض واستنارة وتقدم. واتخذ الإصلاح الدينى هناك أشكالا وألوانا تتفق مع الأسس الفكرية السائدة، وتستجيب لها، وتتخذ من مادتها الفكرية ما يقيم الأود ويصحح الفاسد.

ومارتن لوثر مثلا (١٤٨٣ ـ ١٥٤٦)، وجد الكنيسة تقوم كمؤسسة دينية بين الأرض والسماء، وتستلب سلطان الله جل شأنه فى حكم العباد، وتبيع صكوك الغفران، فقامت حركته ضد هذه الممارسات الدينية، وتركزت دعوته على العلاقة المباشرة بين الإنسان وربه وأولوية السريرة الداخلية للإنسان، وقللت دعوته من أهمية الطقوس والمظاهر الشكلية، ومن أهمية تعليمات الكنيسة التى تقيم من نفسها وسيلة بين العابد والمعبود. وكالفن (١٥٠٩ ـ ١٥٦٤)، قامت دعوته على عدم الاعتراف بسلطان البابا، وعلى أن الكتاب المقدس هو المصدر الوحيد لشريعة الله.

هاتان الحركتان، وإن اختلفتا فيما بينهما حول بعض الأصول والمناهج العقدية، فقد قامت على أساسهما حركات الإصلاح الدينى فى أوروبا. واستهدفت هذه الحركات فى عمومها هناك القضاء على تحكم الكنيسة الكاثوليكية ومحاكم التفتيش. ثم بدأت القوى الاجتماعية الأوروبية تستغل كلا منها سياسيا. فالأمراء تحالف بعضهم مع لوثر، تطلعا للاستقلال عن مركزية الكنيسة والتحرر من سلطة البابا فى روما. وتخفيف سلطة الكنيسة حل محله تقوية سلطة الدولة. وبدأت الكنائس (القومية) تظهر مستقلة عن سلطة الفاتيكان. وأدت ترجمة الكتاب المقدس إلى نمو اللغات المحلية، مما أسهم فى ظهور القوميات بأوروبا، وسهل كل ذلك من نمو الدولة الزمنية.

كان كل ذلك يجرى فى إطار أوروبى خالص، أو شبه خالص، سواء من حيث الأوضاع الكنسية التى كانت سائدة، أو من حيث دعاوى الإصلاح التى قامت على أيدى هؤلاء المصلحين، أو من حيث القوى الاجتماعية المحلية التى تلقفت هذه

الدعاوى، وولدت منها الآثار السياسية والاجتماعية التى تتفق مع أهداف كل من هذه القوى، سواء من جهة الاستقلال عن الكنيسة المركزية، أو من جهة الإفساح لاقتصاديات السوق الرأسمالى وللتعامل بالربا . . . إلخ .

أما بالنسبة لحركة الإصلاح الدينى فى بلاد المسلمين، فقد جاءت فى ظروف تاريخية مختلفة، من حيث التكوين العضوى للأفكار والمؤسسات الدينية السائدة فى الإسلام، ومن حيث ما كانت البيئة الإسلامية تعانى منه من مشكلات، ومن حيث النتائج التى تولدت. وهنا أيضا، يمكن تقسيم تيارات الإصلاح إلى ما هو ضال فاسد، وما هو مستجيب للمشكلات الحقيقية والتحديات الأساسية للواقع الإسلامى. ونكتفى فى الحديث هنا بذكر الأمثلة.

فمن المعروف، أن الإنجليز عندما احتلوا الهند، واجهوا مقاومة ومقاطعة . وبقى الهنود ــ حتى أواسط القرن التاسع عشر ـ لا يؤاكلونهم، ولا يشاربونهم، ولا يقرءون كتبهم، ولا يتكلمون لغتهم. وكان مسلمو الهند وقتها على رأس المكافحة.

وهنا ظهرت بين المسلمين حركات دينية تؤدى دورا نشيطا فى هذا الشأن. فقام فى عام ١٨٠٤ الحاج شريعة الله يؤلف حزبا إصلاحيا ينادى بأن صلاة الجمعة لا تصح فى الهند، لأنها ليست دار إسلام. ونمت هذه الحركة، ودخلها الملايين من مسلمى البنجاب. ثم قام مصلح آخر، هو السيد أحمد، ذهب للحج، واعتنق مذهب ابن عبد الوهاب، وعاد للهند يدعو لتحريم زيارة الأضرحة والشفاعة بالأولياء، ودعا إلى أن الهند دار حرب، وأن الجهاد فيها واجب على المسلمين. وظهرت حركة الخلافة التى تزعمها السيد أحمد والسيد إسماعيل الشهيدان، وجذبت تأييدا واسعا، وأنشأ دولة إسلامية فى شمال غربى الهند. ثم هزمهما الإنجليز فى سنة ١٨٣١، ولكن العلماء استمروا يقودون الجهاد. وفى سنة ١٨٥٧، شبت الثورة الشهيرة التى قادها المسلمون، وأمكن للإنجليز أن يقمعوها.

المهم أنه تولد عن هزيمة هذه الثورة أن ظهر نوع آخر من الإصلاح الدينى، أو إصلاح الفكر الإسلامى، قاده السيد أحمد خان، وهو ما يصلح للتعبير عنه باسم «الوافد الضال». ويكفى بيانا لوجه الضلال وأثره، ما ذكره أحد الكتاب الإنجليز فى ترجمة لأحمد خان: «كان خير وسيلة لتقريب الهنود من حكامهم» (يقصد حكامهم الإنجليز)، وأن أحمد خان ابتلى بغضب كثير من المسلمين عليه. وهكذا، كرهه المسلمون لأنه كان يسعى لتذويب الشعوب فى مستعمريهم.

كان أحمد خان (١٨١٧ ـ ١٨٩٨) صاحب دعوة تجديدية إصلاحية للمسلمين وللفكر الإسلامى. عزا تخلف المسلمين إلى نفورهم من العلوم الحديثة، وتجنبهم الأمم

الأخرى . ورفع راية الملاءمة بين تعاليم الإسلام وقوانين العلم والطبيعة ، مطالبا باختيار أسس العقيدة فى ضوء الفكر الغربى الحديث ، بحسبانه الفكر المعاصر. وتذكر دائرة المعارف الإسلامية أن أحمد خان بذل كل جهوده للتوفيق بين البريطانيين والهنود والمسلمين ، وعاب على المسلمين إساءتهم فهم الحكومة البريطانية ، وطالب بصبغ البلاد الهندية بالصبغة الغربية ، وأن ذلك يوجد صياغة حديثة لعلم الكلام . وفى هذه الصياغة لعلم الكلام الحديث ، التى دعا إليها للتوفيق بين أحكام العقيدة الإسلامية والعلوم الحديثة ومبادئها ، بدأ أحمد خان يطالب بإعادة تفسير القرآن تفسيرا حديثا ، ودعا إلى فهمه فهما يتفق مع ما يتصوره أحمد خان حكم العقل ، وهو ـ حسب سياقه الفكرى ـ خصائص العقلية الأوروبية ، التى يسميها الفكر المعاصر. ثم طالب بالاعتماد فى ذلك على «روح القرآن» ، لا على حرفيته . ثم غلا ، فقال : « إن الوحى كان بالمعنى دون اللفظ . . . . » .

ومن جهة الفكر السياسى ، بدأ أحمد خان من فكرة التكوين الوطنى للجماعة متعددة الأديان ، بين الإسلام والهندوكية والنصرانية . ثم فرع من هذه المقدمة الدعوة إلى حصر الدين فى العقيدة ، بحسبان أن ذلك يقوم به الشعور بالوطنية . ثم قفز إلى النقطة المهمة التى يقصدها ، وهى أن تكون (العقائد) عقائد دينية فى نفوس معتنقيها فقط . وبهذا ، جعل من أهم ملامح دعوته الإصلاحية بين تلاميذه فى جامعة عاليكرة التى أنشأها ، عدم المشاركة فى الحياة السياسية .

بهذا جميعه ، أخضع أحمد خان الإسلام والقرآن لما أسماه « العقل والعلم الحديث» ، وجعلهما محكومين بهذين الأمرين وليسا حاكمين لهما ؛ فأبدل الموزون والميزان ، وجعل الميزان هو العقل الأوروبى والعلم « المعاصر» ، وجعل الموزون هو الإسلام والقرآن بدل أن يكون العكس . وأحال الإسلام إلى عقيدة نفسانية ، وحصره فى علاقة ثنائية باطنية بين المخلوق وربه ، تبتعد عن مجال نظام الحياة وتنظيم الجماعة . وبهذا ، يصح القول بأن أحمد خان عمل على أن يوقف مبدأ من مبادئ الإسلام الأساسية ، وهو « الجهاد» . وهو يوقف هذا المبدأ فى بلد يحكمه الإنجليز ويحتلونه بعسكرهم .

ووجه «الضلال» فى هذا الإصلاح ، أنه يتغافل عن أهم ما يهم من خصائص الدعوة الإسلامية الإصلاحية ، وهو أن تكون استجابة لما يواجه الأمة من تحديات ، وأن تكون استجابة متناسبة مع نوع التحدى المطلوب ، ومع حجم التحدى الذى يتهدد الجماعة . لقد قامت دعوة أحمد خان تمثل انسحابا فكريا فى مواجهة التحديات المطروحة فى «عصره» على جماعته ، وهى تمثل هزيمة فكرية من حيث إنها تحول أصول الدين من كونها حاكمة لغيرها إلى كونها محكومة بأى من شئون ما يسميه « العقل والعلم

الحديث» ، ومن حيث إضمار الإسلام ليصير مجرد عقيدة نفسانية لا شأن لها بأمور الحياة وتحدياتها ، وأسقط بعضا من أهم مبادئ الإسلام . وفى كلمة محددة : هرب أحمد خان من «عصره» كمسلم هندى مغزو الأرض والجماعة والفكر . هرب من عصره باسم المعاصرة ، وهرب إلى عصر الغرب .

هنا لا نجد إدراكا صحيحا للعلل ، ولا سيما فى تحديد وجوه الإصلاح والتجديد . نحن نجد أن العصر الذى يتكلم عنه أحمد خان ويدعو للتلاؤم معه ، هو العصر الأوروبى ، عصر الغزاة الفاتحين ، وليس عصر الهند والمسلمين المغزوين . وإن الحلول التجديدية « العصرية» التى يتطلبها مجتمع الهند ، لا تكون فى فك الجماعة الهندية والجماعة الإسلامية المكافحتين ضد الغزاة ، ولا تكون فى إلغاء الجهاد فى أرض المسلمين بنظمه وفكره وحكومته . إن « باجون» يشير إلى ذلك فى دائرة المعارف الإسلامية ، عندما يمتدح أحمد خان بقوله : «سما أحمد فوق الهياج السياسى ، وسعى إلى الارتفاع بأمته متوسلا بالوسائل الروحية المقتبسة من طريقة الغرب فى الحياة أيام القرن التاسع عشر» . بمعنى أن أحمد خان ابتعد عن السياسات الوطنية ، وأنه استعار وسائل روحية غربية مسيحية صاغ بها نزعته الإصلاحية للإسلام . وبهذا ، فهو « يسمو» عن مشكلات أمته .

وللجمال الدين الأفغانى قول فى أحمد خان ، يقول فيه : « هؤلاء الدهريون ليسوا كالدهريين فى أوروبا ، فإن من ترك الدين فى البلاد الغربية تبقى عنده محبة أوطانه ، ولا تنقضى حميته لحفظ بلاده من عاديات الأجانب ، ويفدى مصلحتها بروحه . أما أحمد خان وأصحابه ، فإنهم ، كما يدعون الناس لنبذ الدين ، يهونون عليهم مصالح أوطانهم ، ويسهلون تحكم الأجنبى فيها ، ويجتهدون فى محو آثار الغيرة الدينية والجنسية» . هذه الملاحظة الذكية ، يكشف بها الأفغانى اختلاف الوظائف السياسية والاجتماعية التى تؤديها « الفكرة» نفسها ، إذا اختلفت ظروف إعمالها ، وخاصة إذا بلغت الاختلافات فى ظروف الإعمال اختلاف التضاد ، بين غاز ومغزو ، وضارب ومضروب ، وقاتل ومقتول .

وقد عرفت مصر هذا النوع من الإصلاح الدينى الضال ، بعد وفاة أحمد بنحو ثلث قرن . عرفته على يدى على عبد الرازق فى كتابه : «الإسلام وأصول الحكم» ، الذى صدر فى عام ١٩٢٥ . وهو من الكتب القليلة ، ومن الأعمال الفكرية النادرة ، التى طرحت فى مصر على ذلك العهد موضوع علمانية الدولة طرحا صريحا ، وحاولت أن تجرد الإسلام وأصوله من أية نزعة لشمول أحكام نظام الحياة . حاول الكتاب أن يؤكد أن الخلافة ليست من صميم الدين والشريعة ، وأنكر أن ثمة حكما فى القرآن أو السنة أو الجماعة

يؤكد وجوب تنصيب الخليفة . فلما تعرض الكتاب لنظام الحكم فى عصر النبوة ، التوى به البرهان والتف به الدليل ، وأنكر أنه كانت هناك حكومة أيام الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقال : إنها كانت زعامة الرسالة فقط . وذكر أن النبى عليه السلام أنشأ وحدة ليست سياسية . وكان هذا الإنكار من جانب المؤلف يجاوز كل حقيقة تاريخية وموضوعية وعلمية ؛ فقد حاول أن يؤول أمرا ذا وضوح علمى ناصع ، وهو أن الإسلام أنشأ وحدة سياسية ضمت المسلمين جميعا ، وقامت عليها حكومة النبى صلوات الله عليه ، ثم انتقلت إلى الخلفاء الراشدين . ومنذ عهد النبى ، ﷺ ، وجد الجيش ، ووجد القضاء ، ووجد الحكم وقوة التنفيذ .

ما يهمنا من هذا الكتاب فى هذا المجال ، أن على عبد الرازق بإنكاره حكومة الإسلام ، إنما فصل فصلا حادا بين ولاية الرسول الروحية وبين ولاية الحكومة والسلطة ، وبين الهداية الإسلامية وبين نظام الحياة ، وفصل بين الزعامة الدينية والزعامة السياسية التى تستمد أصولها من ثنائية الكنيسة والدولة فى الغرب . هذا من الناحية الفكرية الفلسفية . أما من الناحية السياسية ، فإن فصله الدولة عن الدين يتضمن تجريدا للدين من إمكانات تنظيم الحياة ، ومن إمكانات المقاومة ضد الاستعمار ، وإن تأكيده أن زعامة الرسول كانت موقوتة بالرسالة يفيد انتهاء الجهاد بوفاة صاحب الرسالة ، وانتهاء الجماعة الإسلامية بذلك ، أو يبقى المسلمون أفرادا لا تتكون منهم جماعة متميزة .

* * *

الاتجاه المقابل ينظر للإسلام بحسبانه دينا ، ليس موجها للفرد فحسب ، مهما كثر الأفراد ، وإنما هو أيضا دين موجه للجماعة بوصفها الجمعى . آية ذلك فرض الزكاة ، وهى ركن فى الإسلام ، وهى تعنى فيما تعنى قيام الرابط الاجتماعى بين الفرد المكلف وبين الجماعة ، وتعنى وجود سلطة أو دولة تقوم بالجباية وإنفاق الزكاة فى مصارفها . ومصارف الزكاة محددة بالقرآن فى إطار خدمة الدعوة الإسلامية ، والجهاد فى سبيل الله ، وتحقيق العدل الاجتماعى فى الأمة ؛ وكل ذلك يقتضى التأمل فيها وإدراك أن ثمة جماعة مشخصة تقوم كهيكل واحد .

وآية ذلك ، أن الجهاد واجب دينى . ويقول د . محمد البهى : « إذا طلب بعض شراح الإسلام جعل الجهاد ، الذى هو مقاومة الاعتداء ، فريضة مؤقتة بوقت الرسالة ، أى بوقت الرسول ودعوته . . . إذا طلبوا إنهاء العمل بالجهاد بعد قيام الجماعة الإسلامية واستقرارها منذ فتح مكة ، فقد طلبوا فى واقع الأمر إغفال الحرص على استقلال الجماعة الإسلامية ، والتنازل عن استمرار بقائها كوحدة فى مواجهة الجماعات الأخرى . وهذا

معناه جعل الإسلام دينا لأفراد، وليس دينا لجماعة، أو بعبارة أخرى: جعله دينا لا دولة بالمعنى المفهوم لدى الغربيين. وإذا ساق بعض آخر من شراح الإسلام الجهاد على أنه رياضة نفسية روحية، وليس ردا لاعتداء مادى خارجى، كان مؤدى هذا التفسير هو نفس مؤدى توقيت الجهاد على النحو السابق. وإذا خرج فريق ثالث بأن الإسلام دين لا دولة، كان هذا التصريح واضحا فى قصر الإسلام على الأفراد دون الجماعة.. وإلغاء شخصية الجماعة الإسلامية.. وإلغاء الجهاد..».

وآية ذلك، قيمة العدل الذى يأمرنا به القرآن الكريم، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والحكم بما أنزل الله. وكل ذلك واجبات توجه إلى الجماعة، وإلى الأفراد فى علاقتهم بعضهم ببعض. ومن ثم، فهى واجبات جماعية تتعلق بقيم جماعية، وتحتاج بهذا إلى ضبط وإلزام، فلا يكفى بشأنها الإرشاد والمواعظ، إنما يرد الواجب هنا من حيث كونه نظاما ورباطا جماعيا.

وإن فقهاء الشريعة الإسلامية، عندما واجهوا هذه الواجبات والفروض، أقاموا تفرقتهم المعروفة بين فروض الكفاية وفروض العين. وفرض الكفاية، يؤديه البعض من الجماعة؛ فإن أداه البعض برئت ذمة الجماعة كلها، وإن لم يؤده أى واحد منها أثمت الجماعة كلها، وهذا يمثل التضامن الجمعى الذى يقوم ميثاقه بين الله سبحانه وتعالى وبين الجماعة الإسلامية فى جمعها. والإسلام هنا يتوجه إلى الجماعة بوضعها الجمعى، ويتصل بقيام الدولة، لا من حيث إن الدولة تشكيل دينى، ولكن من حيث إنها تخضع لشرعية آخذة من الدين وشريعته؛ فهى ليست مؤسسة تصدر قرارات دينية، ولكنها مؤسسة تخضع لشريعة الله، وتحاسب من الناس على مدى خضوعها والتزامها بشريعته، ويشكل الإسلام معيار الاحتكام ومصدر الشرعية لوجودها وبقائها.

وهناك نقطة يحسن إيضاحها. فإن مما أتانا من الغرب وافدا، تصور أن الفرد هو الوحدة الاجتماعية الأولى، هو لبنة مستقلة يمكن أن توضع فى مواجهة غيرها، والمجتمع مجتمع أفراد. وبهذا المنطلق، يميل بنا التصور إلى توضيح أن تحرر الفرد هو تحرر من المؤسسات التى ينتمى إليها، أى المؤسسات الجمعية كالأسرة والحرفة والجماعة الدينية والجماعة الإقليمية.. إلخ. وتوضع حرية الفرد فى مواجهة ذلك، بدلا من أن توضع قضية الحرية بوصفها قضية حرية الجماعة من سيطرة المعتدين عليها. هذه النظرة الوافدة، جعلتنا ننظر إلى الحرية بوصفها فى الأساس حقيقة فردية، وهى بهذا الوصف توضع فى مواجهة الجماعة. ومن هنا، تتحول الجماعة إلى أفراد متناثرين؛ بدلا من أن تتوحد الجماعة فى مواجهة الأخطار الخارجية. إن هناك من يميل إلى إثارة قضية الحرية بحسبانها حرية فردية، وهو يثيرها فى مواجهة الجماعة أو الوحدة الجماعية التى ينتمى

إليها الفرد، فتكسب الحرية دلالة تدميرية فى البنية الجمعية، ويتناثر الناس أفرادا. هكذا، وضع الفرد فى مواجهة أسرته وفى مواجهة الجماعات التى تحيط به. وهكذا، يجرى «تحرير» أو تحلل الفرد من مسئولياته وتبعاته الجمعية. وهذا النظر كله فضلا عن ضرره البالغ فهو خطأ، لأن الفرد لم يوجد قط إلا فى جماعة، والفرد ليس الوحدة الاجتماعية الأولى، إنما الجماعة هى الوحدة الأساسية الأولى، والفرد بداخلها كعضو من تنظيمها وحكومتها الداخلية. وذلك بالنسبة لأى من المؤسسات الاجتماعية. وتتصاعد الجماعات من الأصغر إلى الأكبر، ومن الأضيق إلى الأوسع، ومن الأولى والأكثر انحصارا إلى الأعلى والأعظم شمولا.

* * *

فى هذا المجال، ترد بعض الأمثلة لأوضاع الإصلاح الدينى الرشيد. وهنا يقوم الجهد الأساسى لجمال الدين الأفغانى، سواء فى مصر أو فى فارس أو إستانبول أو غيرها. قام على أساس اتصال دعوته الإسلامية والتجديدية بمكافحة الغزو الأوروبى والنفوذ الاستعمارى الغربى، الذى كان آخذا فى التسرب والاقتحام لبلدان العالم الإسلامى جميعه. فنظر إلى القرآن الكريم، بحسبانه الأساس الوحيدلتوحيد كفاح المسلمين ضد العدوان الأجنبى عليهم. وكان واحدا من الرواد الذين عناهم د. عفت الشرقاوى بقوله: «لقد أدى المفسرون فى كثير من البلاد الإسلامية دورا كبيرا فى تمثيل القضية الوطنية، والتعبير عن موقف الإسلام من مشكلاتها المختلفة، ووضع ذلك فى ثلاثة أهداف رئيسية.. وهى الصراع ضد الأجنبى، ومسألة نظام الحكم، وقضية الوحدة..». الأفغانى يمكن أن يكون مضرب المثل بالنسبة للموقف الإسلامى من الحركة السياسية، وهو كدعوة إصلاح تظهر من كيفية توليده الاستجابة النافعة من الفكر الإسلامى فى مواجهة تحديات عصر الغزو الاستعمارى الشامل الذى تدفقت موجاته منذ أواخر القرن الثامن عشر.

أما على الصعيد الفكرى الفلسفى، فنحن نجد أعمال محمد إقبال، الفيلسوف الشاعر الهندى. وهو يعمق جذور الوحدة اللازمة بين الدين والدولة والجماعة، وبين الجسد والروح، على العكس تماما مما يصنع على عبد الرازق وأحمد خان. يبدأ إقبال بقوله: إنه ليس فى الإسلام ثنائية الروح والجسد كحقيقتين متمايزتين منفصلتين، إنما المادة هى الروح مضافة إلى زمان ومكان. ثم ينتقل إلى القول بأن «روح التوحيد، بوصفه فكرة قابلة للتنفيذ، هو المساواة والاتحاد والحرية. والدولة فى نظرالإسلام هى محاولة تبذل بقصد تحويل هذه المبادئ المثالية إلى قوى مكانية وزمانية، هى إلهام لتحقيق هذه المبادئ فى نظام إنسانى معين».

وذكر إقبال أيضا أن الدولة فى الإسلام ليست دولة دينية ، مما يمكن للحاكم أن يستر إرادته فيها بعصمة مزعومة ، بحسبان هذا الحاكم خليفة الله على الأرض . نفى إقبال ذلك ، ونفى إمكان استغلال الحاكم المستبد للإسلام فى دعم حكمه غير العادل . وذكر أن كل ما هو روحى فرصته فى الطبيعى والمادى والدنيوى ، وكل دنيوى طاهر ودينى فى جذوره ، وأن النبى عليه الصلاة والسلام قال : « جعلت لنا الأرض مسجدا وطهورا » . وقال : «إن الدولة فى نظر الإسلام ليست إلا محاولة لتحقيق الروحانية فى بناء المجتمع الإسلامى» . ثم حدد وجوه الخلاف بين هذه النظرة الإسلامية ، وبين النظم التى قامت فى البلدان المسيحية . إذ قامت المسيحية أولا ، لا كوحدة سياسية ، وكانت مفصولة عن الدولة . كانت المسيحية « نظاما» للرهبنة فى عالم غير طهور. فلما صارت الدولة مسيحية وقفت فى جانب ، ووقفت الكنيسة فى جانب آخر ، لأنهما قوتان متمايزتان ، إحداهما عملها روحى محض ، والثانية عملها مادى محض . لذلك ، لم تحفل الكنيسة ولا المسيحية الأولى بشىء يتعلق بحفظ كيان الدولة ، ولا بالتشريع والإنتاج ، ولا بأحوال المجتمع الإنسانى . أما الإسلام ، فقد « كان من أول أمره مجتمعا مدنيا عنى بشئون الدنيا» .

وفى الجانب الفقهى ، نجد مثلا الحركة السلفية التى قام بها ابن عبد الوهاب فى نجد ، فى القرن الثامن عشر. كانت بداية حركة التجديد والرشد العقلى فى الفقه الإسلامى المعاصر. وهو معاصر بالمعنى الذى تتفتق عنه وتصوغه ظروف المسلمين وأوضاعهم ومشكلاتهم فى زمانهم ومكانهم . قامت الدعوة فى نجد تدعو للتوحيد الخالص المطلق ، بكل ما يعنيه التوحيد من رفض للتحاكم لغير الله ، ورفض العبودية لأحد من دون الله . قامت الدعوة أيضا على رفض الجبرية ، ورفض فكرة الحلول والاتحاد التى مالت إليها بعض تصورات الصوفية ، وأكدت مسئولية الإنسان ، وأن التوسل لا يكون لغير الله لأحد فى العالمين ، فلا واسطة بين العابد والمعبود .

وقامت دعوة ابن عبد الوهاب على فتح باب الاجتهاد ، والتماس حلول المشكلات الحاضرة فى المصادر الرئيسة للشريعة ، وهى القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع ، مع عدم التقيد بمذهب معين من المذاهب السنية الأربعة ولا من غيرها . وحررت هذه الدعوة المذاهب من القداسة التى كانت قد ادعاها أنصار كل منها لها . لقد قامت الدعوة السلفية فى القرن الثامن عشر قبل الغزو الاستعمارى ، وتوجهت إلى جوانب الضعف والانحراف الفكرى والفقهى والعقائدى التى كانت موجودة ، وإلى ظواهر التخلف التى كانت قد رانت على المجتمع الإسلامى خلال القرون السابقة . وعملت هذه الدعوة على انتشال الأمة الإسلامية من هذه الظواهر، أخذا بمنهج ابن تيمية الذى

أثمرت شجرته الفقهية غالب حركات التجديد الفكرى والفقهى فيما تلاه من قرون .

والخلاصة ، أن تلك وجوه ثلاثة بارزة ، لجوانب من الإصلاح الفعال ، الذى صدر عن الاستجابة الصائبة للتحديات الحقيقية التى كانت تواجه الجماعة الإسلامية . ربط الأفغانى بين الإسلام وحركة مقاومة الغزو الاستعمارى ، والعدوان الغربى على الأمة الإسلامية . وقرر إقبال وأمثاله واحدية الدين وشئون الدنيا ، وواحدية الجماعة والفرد ، وعمل فى المستوى الفكرى الفلسفى على أن يجنب الجماعة الإسلامية تلك الثنائية التى تقيم التعارض وتقيم الصراع بين جوانب حياتنا المتعددة . وقرر ابن عبد الوهاب و إقبال طريق تجديد الفقه الإسلامى ، وطريق تحرير الإرادة الإنسانية للمسلم فى إطار حاكمية الله والتوحيد الإسلامى الخالص .

وتبدو الفروق واضحة بين الجوانب المختلفة لهذا الموقف الفكرى بشعبه الثلاث السابقة ، وبين ما أسميناه من قبل : « الإصلاح الضال» ، الذى استعار قيما ومفاهيم غربية غريبة فرضها على بيئته ، وهى لا تتيح إلا تفكك الجماعة وانحلال البيئة وفساد قوامها .

(٣)

حول الفكر القومى

ننتقل إلى موضوع القومية والعروبة . ونحن لا نتكلم عنها هنا فى إطار تلك المفاضلة الكلية والتاريخية التى تجرى بين الجامعة الدينية الإسلامية التى تعتمد أساسا على وحدة الدين والعقيدة، وبين الجامعة القومية التى تعتمد فى الأساس على وحدة اللغة والإقليم . إنما نريد أن نتكلم عن الدعوة القومية فى إطار الضال الخبيث منها والرشيد الحميد، بوصفها أمثلة لخبرة تاريخية مرت بنا فعلا . والحديث عنها يجرى كالحديث عن سابقاتها من الموضوعات، وذلك لبيان أن ليس ثمة مقولة فى الفكر السياسى هى حميدة صالحة فى ذاتها . وإنما العبرة دائما بطريقة تركيبها وتوظيفها فى سياق ما يمكنها به أن تستجيب للتحديات التى تطرحها الظروف التاريخية والاجتماعية على الجماعة، وهل تكون الفكرة - فى وضع معين لها - قادرة على حل المعضلات، ومواجهة التحديات؟ ! أم هى تساعد على تعقيدها وبقائها؟ !

لقد كانت الدولة العثمانية قائمة، وظهر التحدى لها من وجهين : أولا ، أطماع الدول الأوروبية فيها، وبخاصة روسيا وإنجلترا. وثانيا، ضعف أنظمتها الداخلية . ونحن هنا، كشأننا فى سابق الأمثلة التى وردت بهذه الدراسة، نقيس المفاهيم والدعوات السياسية بمقياس الصلاح والفساد فى مقاومة التحديات الأساسية والمشكلات التى تواجه الجماعة المعنية . وإن التحديات والمشكلات الأساسية - فى تقديرنا ، فى العصر الذى نعيش فيه ونتحدث عنه، منذ بدأ مع نهايات القرن الثامن عشر - هى الغزو الاستعمارى فى كل مظاهره السياسية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والفكرية . وقد ظهرت الفكرة القومية فى بلادنا فى هذا العصر. وهذا عامل جوهرى يفرق بين ظهورها عندنا، وبين ظهورها السابق فى المجتمعات الأوروبية . وهذا العامل فرق بين نوعين أو مجموعتين من الأفكار القومية التى ظهرت بين العرب، وهما بين ضال ورشيد أو بين فاسد وحميد .

ومثال النوع الأول - فى تقديرى - هو نجيب عازورى ، وهو يعتبر من رواد حركة القومية العربية حسبما يشتهر عنه، إذ نادى بانفصال العرب عن الترك، وبلور أفكاره فى كتابه الصادر فى سنة ١٩٠٥ باسم: « يقظة الأمة العربية» . ويعتبر نجيب ممن هيئوا

للثورة العربية الكبرى فى سنة ١٩١٦ ، ومن رواد القوميين الذين عملوا على فصل الدين عن الدولة وعن السلطة المدنية . ولم يكن نجيب ذا جهد فكرى فقط ، بل نشط نشاطا عمليا ، ودعا فى سنة ١٩٠٤ لتأسيس حزب قومى عربى باسم « جامعة الوطن العربى »، وشارك فى تنظيم المؤتمر العربى الأول فى سنة ١٩٠٥ ، فى السنة التى أصدر فيها كتابه ، كما شارك فى تنظيم المؤتمر السورى فى سنة ١٩١٣ . ثم نشط فى تأمين وصول السلاح للثوار ضد الدولة العثمانية . وعرف أنه كانت له علاقات وثيقة بالأوساط السياسية الأوروبية ، ولم تخف صلاته مع السفارة الإيطالية ولا مع ماكسويل قائد القوات البريطانية فى مصر، ولا مع السفير الفرنسى ، وكان حلقة الاتصال بين هؤلاء وبين العرب . كما قام بتنظيم المحافل الماسونية ذات التاريخ المشبوه بين العرب والمسلمين فى ذلك الوقت .

وحسبما يظهر من قراءة كتابه الشهير، فإن دعوته إلى القومية العربية لم تقم على أساس نظرى من وحدة اللغة والإقليم والتاريخ والتكوين النفسى المشترك ، كما هى العادة لدى من يدعون إلى الجماعة القومية ، إنما قامت دعوته على أساس من استبداد الحكم العثمانى وفساده . والاستبداد والفساد والظلم ، هذه كلها تبرر عند توافرها الدعوة إلى التغيير السياسى والاجتماعى ، أى للإصلاح ، ولكنها لا تبرر ولا يجوز أن يستند إليها فى دعوة للانفصال السياسى . إن الحديث المطنب لنجيب عازورى عن ظلم جباة الضرائب والرشوة والسرقة والفوضى والاضطراب ، كل ذلك بلاء يبتلى به العثمانيون جميعا ، وليس العرب وحدهم ، وإصلاحه يعود على الجميع . إنما ما يبرر الدعوة للانفصال هو الاستناد إلى جامع سياسى للجماعة البشرية المحكومة ، جامع يفصل بينها وبين جماعة الحاكمين أو الجماعة التى ينتمى إليها الحاكمون ، ملة كانت أو دينا أو قومية أو غير ذلك . وهذه النقطة الفارقة بين العرب وبين الأتراك على الأساس القومى ، قد أولاها الكاتب أقل اهتمام .

ويؤكد هذا العوار فى البناء النظرى للكتاب ، أن نجيب عازورى طفق يمتدح ما صنعه الإنجليز فى مصر، ويتمنى أن يقوم فى فلسطين نظام يصنع ما صنعه الإنجليز بمصر من إدارة صالحة وعدالة صارمة ، ويتكلم عن السياسة البريطانية بلهجة الإعجاب بأساليبها ، ثم ينتقد المصريين لأنهم ساخطون على الاحتلال الإنجليزى ، ويقول : «هذا الواقع يكفى للدلالة على عدم قدرة المصريين على حكم أنفسهم بأنفسهم . وبعد مرور أربعة وعشرين عاما على وجود عدالة سريعة ومتجددة ونظام بوليس جيد . . يناقش المصريون كثيرا حقوق الخليفة التركى على مصر، وطرد الإنجليز، والعودة إلى سيطرة السلاطين» . ثم يذكر أن نظام المستعمرات البريطانية ينشر ويساهم فى نشر الرخاء فى البلدان كافة . ونحن بطبيعة الحال نعلم ماذا صنعت العدالة البريطانية بفلسطين فى عشرات من السنين تلت صدور كتاب عازورى .

ومن هنا، يبدو ظاهـرا الوجه الآخر لدعوة عازورى. فهى دعـوة للانفصال العربى يقيمهـا على أسـاس مـن فسـاد الحكـم العثمانـى، ودعـوة لخضـوع المصريين للحكـم الإنجليزى يقيمها على أساس العدالة البريطانية. وهو بهذا، لا يضع الفكرة القومية فى صورتها الجامعة كشعب توحده عوامل اللغة والتاريخ والجغرافيا، وإنما يضعها فى صورة انفصالية تفتيتية تابعـة. وإن نظرته إلى العدالة البريطانية هى أقرب للـدعاية السياسية منها للنظرة الموضوعية، وتتجاهل أن احتلال بلـد لبلد آخر ـ دون قيام جامع بينهما من دين أو قومية أو اشتراك فى إقليم ـ لهو من ذرى الاستبداد والظلم.

وقدخضـع الإطار الإقليمـى للأمـة العربيـة لدى نجيـب عازورى لمنطقـه التفتيتى نفسه، إذ قصر دعوته العـربية على ما عبر عنه بقوله: « من دجلـة إلى برزخ السويس، ومن البحر المتـوسط إلى بحر عمان..». وكانـت هذه بعينها هى المنطقـة التى تشملها الدولة العثمانية وقت إصـدار المؤلف كتابه. أما ما كان من البلاد العـربية خاضعا وقتها للاستعمار البريطـانى كمصر، أو الاستعمار الفـرنسى كـالجزائر وتونـس، أو ما كـان فى وضـع الأطماع الأوروبية الـوشيكة مثـل ليبيـا (احتلها الإيطـاليون فى سنـة ١٩١٢) أو المغـرب (احتلها الفـرنسيـون فى سنة ١٩١٢)، أمـا كـل هذه الأقطـار العـربية، فقـد استبعدها عازورى من دائرة أمته العربية.

ثم هو يؤكد أن الإنجليز لم يعد لهم أطماع فى المنطقة التى يتـوجه إليها بدعوته (برغم أنهم سيطـروا بعد الحرب على فلسطين والأردن والعـراق، وكـانـوا مسيطريـن فى وقـت عازورى على عـدن). ويتجه إلى فرنسـا التى يراهـا تحظى بـالنفوذ والمحبة فى سـوريا، «وتمتلك حقوقا تاريخية»، ويذكرمن فضائل فرنسا « أنها تقدم المساعدة الأسمى والأكثر عفويـة للمظلومين والتعسـاء»، وأنها « مشعل الحضـارة والحرية الأسطـع إشعاعـا إلى جانـب كونها حاميـة المقهور»، وأنـه «يمكننا أن نجد قـاعدة تفاهـم صالحة بين فـرنسا وإنجلترا وألمانيا فى تقسييم ممتلكات السلطان الآسيوية». وهـو يرشح فرنسا التى تمتلك حقوقا ومصالح أكثر من غيرها، ويقول: « لا يملك أحد الحق فى حكمنا غير فرنسا، ولن يهتـف أحد بحرارة لأى دولـة غيرها إذا نزلت فى البلـدان العربية، يـوم يتقرر تجزئة الإمبراطورية التركية».

هذه هى دعـوة القومية العربيـة التى أطلقها عازورى فى سنـة ١٩٠٥، والعرب أمة تتحد فى اللغـة والتاريـخ والأدب، ولكن دعـوته تنحصر فيما يـؤدى إلى الانسلاخ عـن الجامعة الإسـلامية التى كانـت الدولة العثمانية تقـوم عليها وقتها. فهى دعـوة انفصال وانسلاخ لـدى عازورى، وضعت فيهـا الأقطار العربيـة وضعا تجزيئيا، واستبعـد منها الجانب التـوحيدى للعرب، بـاستبعاد ما وراء بـرزخ السويس غـربا من أقطـار العرب الإفريقية. استبعدت، لأنها لم تكن خاضعة للنفوذ العثمانى. ثم وضعت دعوته العربية فى وضع تابـع للسياسات الأوروبية. ثم هـو يقول: « على الفاتح أن يظهـر تفوقه على

المقهورين ، وأن يكون وديعـا عادلا حذرا منهم ، وأن يفرض عليهم حضـارته الأخلاقية قبل حضـارته الماديـة» . وهذا التـوظيف التفسيخـى التفتيتى الـذى دعا إليـه عازورى للقومية العربيـة ، هو بعينه ما حدث فى التطبيق خلال الحرب العالميـة الأولى ، وما تولد عن الثورة العربية الكبرى فى سنة ١٩١٦ .

ومن هنـا ، يتعين أن نحذر مـن وضع فكـر ودعوة كهـذه فى إطار دعـاوى القوميـة العربيـة التى تفترض أنها تـرمى إلى تشكيـل وطن عـربى واحـد ، وأمة واحـدة ناهضـة مستقلـة . نحن لا نتكلـم عـن عازورى فقـط ، ولكن عـن المؤرخين والكتـاب الذيـن يضعون مثل هذا الفكر وصاحبه فى إطار « بناة الأمة العربية» .

* * *

الاتجاه المقابـل ، نختار المثل عنـه من أرض الشام نفسهـا التى ظهر فيهـا عازورى ، ومن الفترة الـزمنية عينهـا . هو اتجاه آخـر للعروبـة ودعوتها ، نضرب عليـه المثل بـرفيق العظم . ولـد رفيق بسوريا فى عـام ١٨٦٧ لأسرة عربية إسـلامية عريقة ، وتـوفى فى عام ١٩٢٥ . نشط منذ شبابه فى العمل السياسى الإصلاحى بالدولة العثمانية ، حتى هاجر إلى مصر فى عـام ١٨٩٤ ، ابتعادا عـن مطاردة السلطـة العثمانية . وكـان ينشر مقالاتـه بالصحف المصرية . وتعرف على السيد رشيـد رضا عند مجىء السيد رشيد رضا إلى مصر فى عام ١٨٩٧ . ثم كان أهم نشاط سياسى له فى تلك الحقبة أن أنشأ مع صحبه «جمعية الشورى العثمانية» ، وأصدروا جريدة «الشورى العثمانية» فى عام١٩٠٧ .

كانت هذه الجمعيـة حريصة على أن تضم شخصيات من مختلـف الديار العثمانية ، عربا وتركا وجراكسة وأرمن . وفى الفترة ذاتها ، نشأت جمعية الاتحاد والترقى ، وتبين لرفيق وصحبه أن هذه الجمعية تصطبـغ بالصبغة القومية التركية والطـورانية ، وأنها جمعية تكاد ألا تضـم إلا الأتراك دون غيرهـم مـن عنـاصر الدولـة العثمانيـة ، فكـانت الجمعيتـان مختلفتين تماما فى تركيبهما العضـوى ، ولا تكادان تتفقان إلا فى مقاومـة استبداد السلطة العثمانية .

وما لبثت جمعية الشـورى أن انحلت ، ودخل رفيق جمعية الاتحاد والترقى ، ثـم تركها لما تأكد لديه تعصب الاتحاديين للتركية . وأسس رفيق ما سمى بحزب اللامركزية ، كان الهدف منه الـدفاع عـن حقوق العرب ضـد العصبية الطورانيـة والتركية ، التـى غلا فى تأكيدها رجـال الاتحاد والترقى بعد أن تولوا السلطة فى الانقلاب الذى قـاموا به فى سنة ١٩٠٨ ، وخلعوا بعده السلطان عبد الحميد فى سنة١٩٠٩ . وكانوا يتبعون سياسة ترمى إلى تتريك أقطار الـدولة العثمانية كلها . لقـد شاهد رفيق وأصحـابه الاتحاديين يلجئون لسياسـة تتريك تـؤدى إلى انفصال الدولـة : حذفـوا الألفاظ العربيـة من اللغـة التركية وكانـت قرابة الثلـث ، ولم يحذفوا مثلا الألفـاظ الفرنسيـة الدخيلة على التركيـة . وأحلوا

موظفين أتراكا محل من كان من العرب يشغل أيا من الوظائف . وجعلوا اللغة العربية اختيارية حتى فى مدارس الأقطار العربية ، وعينوا لتدريسها مدرسين أتراكا . كل ذلك اضطر رفيق وصحبه إلى اتخاذ سياسة عربية تدافع عن مصالح العرب ، وتحاول أن تتفادى الانهيار الشامل الذى رأوا الاتحاديين يقودون الدولة العثمانية إليه . فحاول بحزب اللامركزية أن يجنب الأقطار العربية خطر الانهيار، وأن تكون بمنجى من السقوط فريسة للأوروبيين إذا أزفت الآزفة . ولما يئس رفيق من الدولة العثمانية عندما قامت الحرب العالمية الأولى ، أنشأ حزب الاتحاد السورى .

فى هذا الإطار من الحركة السياسية ، يمكن أن نقرأ فكر رفيق العظم ، ونتكشف وجوه المفارقة الحادة بينه وبين أمثال عازورى . فقد كان رفيق توحيديا تجميعيا ، وليس تفسيخيا تفتيتيا . وكان مقاوما للاستعمار، واقفا ضد الغزو بصوره المختلفة ، ولا يفقد هذه القبلة فى نشاطه ، مهما اضطرته الأحداث لتعديل أو تغيير زاوية رؤيته ، وذلك على عكس عازورى وأمثاله .

لقد وضع رفيق العظم الإسلام والعثمانية والعروبة والسورية ، وضع كل فكرة أو كيان تنقل منه وإليه مع تغير الظروف والحادثات ، وضع كل شىء من ذلك فى الموضع المناسب ، تصديا للتحدى الذى يواجه جماعته ، وهو على التحديد الاستعمار والغزو والاحتلال . هو يرى أن ثمة روابط عديدة تجمع أى قوم أو أقوام ، منها العشيرة والجنس (الوطن) والدين ، وكلها عصبيات طبيعية تربط بين البشر. وهو يرى أن كل مجتمع إنسانى يتهدد كيانه مجتمع آخر، إلا أن يكون المجتمع الأول « متكافئا معه فى القوة» ، وكلما اتخذ المجتمع المعتدى رابطة أوسع ، وجب على المجتمع المعتدى عليه أو المهدد بالاعتداء عليه أن يتخذ الرابطة الأوسع التى ينتسب إليها وتتكافأ فى المواجهة .

وعند رفيق ، لا يصح مواجهة الرابطة الوطنية للمجتمع المعتدى برابطة العشيرة للمجتمع المعتدى عليه ، ولا مواجهة الرابطة الدينية الأوسع بالرابطة الوطنية الأضيق . ويرى أن الترك أضعف برابطتهم التركية فى مواجهة الأمم المسيحية التى تتكاثر عليهم . هذه الصياغة الفكرية التى يضعها رفيق ، يظهر منها أنه ينظر إلى الروابط المختلفة للمجتمع الإنسانى فى تسلسل بين الخصوص والعموم ، ويضع تعدد الروابط وتنوعها ، لا فى موضع الصراع والتنافى بين بعضها وبعض ، ولكن فى موضع التسلسل بين الأوسع والأضيق ، وتتسلسل كلها لديه حسب الحلقة الأقوى التى تتناسب مع وضع المواجهة والمقاومة الحادث ، ويسند كل ذلك إلى مواقف المواجهة مع القوى الطامعة التى ينبغى أن ينحشد لها ما يلائمها من روابط الكفاح .

ورفيق ، إذ يجمع بين الرابطتين الوطنية والدينية ، فإن تجربته التاريخية علمته فى إطار ظروف بدايات القرن العشرين ، أن الجامع الدينى لا يكفى وحده وعاء ، وأنه لم يستطع

أن يجمع أهله، وأن الجامع الوطنى هو الغالب . ثم يرى أن أوروبا تجتمع على اكتساح المسلمين، وأن هذا يوجب توحيد المسلمين، وأن الوحدة الإسلامية تقوم وفاء بحق القومية . ثم هو بعد هذا التوفيق يجرى توفيقا آخر توحيديا وتجميعيا أيضا، يجريه بين المسلم والمسيحى واليهودى من أهل الوطن الواحد، ويدعو إلى تناصرهم جميعا فى مواجهة الأوروبيين. ويذكر أن ليس أحد من أهل وطننا بأقل من أخيه حاجة إلى الاعتضاد بالقومية وتوثيق وشائج الإخاء الوطنى، وأن أوروبا تحجب كل دعاوى الديمقراطية عن سكان ممالكها فى آسيا وإفريقيا، حتى لو كانوا من ذات عقيدة الأوروبيين، وأنه فى مقابل هذه العصبية الأوروبية، يتعين على الشرقيين مع اختلاف أديانهم أن يكونوا أولى بأنفسهم ، فيترابطوا بالعوائد والأخلاق والمعيشة الواحدة، ويجمعهم وطن واحد برغم اختلاف أديانهم.

وقد كان هذا تقريبا موقف السيد رشيد رضا ، زميل رفيق العظم فى جمعية الشورى العثمانية وفى حزب اللامركزية. بدآهما مع غيرهما يريدون إصلاح النظام العثمانى. فلما بدا من حكم الاتحاديين فى تركيا ما بدا، اندفع رشيد رضا فى اتجاه عروبى غالى فيه، فى رأى البعض، إلى حد أنه فى أثناء الحرب العالمية الأولى لم ير مانعا من الاتفاق مع الإنجليز على هدم العثمانيين. ثم لما نكث الإنجليز وعودهم للعرب بعد الحرب، واحتلوا مع الفرنسيين أرض العرب جميعا قسمة بينهما (كانا اتفقا عليها بما عرف باتفاقية سايكس بيكو)، لما ظهر ذلك ،أدرك السيد رشيد رضا أن اليد التى كانت تريد هدم العثمانيين هى ذاتها التى كانت تريد هدم العرب، وثار ضد الإنجليز وضد الشريف حسين ودعا ابن سعود أن ينقذ الحجاز من هؤلاء.

هذان هما المثلان المقابلان فى الدعوة القومية إلى العروبة، يبدو لنا منهما أنه ينبغى ألا ننظر إلى هذه الدعوة أو الفكرة على أنها نشأت بغاية واحدة ولتحقيق هدف واحد، ولا أن الخلافات بين روافدها المتعددة هى مجرد اختلافات كمية، ولا أن مصدر هذه الأفكار واحد. إن النظر الصحيح يوجب علينا أن نقيس المدارس المختلفة للفكر القومى بمقياس مدى استجابة كل منها للتحديات المطروحة على المجتمع العربى الإسلامى، والنظر إلى طريقة صياغة الفكرة القومية وحركتها الواقعية بما يوفر أو لا يوفر إمكانات المواجهة والتوحيد والحشد والتجميع الملائم، أو بما يقضى على ذلك ويدفع بإمكانات التفسيخ والتفكيك فى تلك المواجهة التاريخية التى يخضع لها عصرنا كله.

وبهذا ، نجد حركة إسلامية وحركة قومية تتفقان فى المصدر والهدف، وتقفان معا ضد التحديات المطروحة وضد الغزو، ونجد حركتين منهما يقومان بالعكس، وقد يفسدان قوام الأمة. وهنا، يظهر الفارق بين الفكر الضال والفكر الرشيد، وبين الفاسد والحميد، وإن اتخذ كلٌ عنوانا واحدا أو تغلف فى غلاف واحد .

(٤)

حول الحركات الاشتراكية

ننتقل إلى المجموعة الفكرية الرابعة والأخيرة فى هذا العرض، وما يمكن أن تصنع بنا وأن نصنع بها؛ وذلك من خلال ضرب عدد من الأمثلة التاريخية لتجارب قامت بيننا، بعضها كان من الدعوات الإصلاحية الضالة أو الفاسدة، والآخر كان مما يمكن تسميته بالدعوات أو الحركات الحميدة أو الرشيدة. والفيصل بين الضال الفاسد من جهة والحميد الرشيد من جهة أخرى، هو كالفيصل بين هذين الطرفين فى المجموعات الثلاث السابقة، وهو: هل أدركت أى من هذه الدعوات أو الحركات الفارق بين العصر الأوروبى الذى وفد منه النموذج وبين عصرنا؟ الفارق بين « عصر الغزاة» و«عصر المغزوين»؟ هل أدركت صلب المشكل وأساس التحدى الذى نلاقيه، وأدركت حقيقة التوظيف السياسى والاجتماعى لأى نموذج فى إطار الاستجابة لهذا التحدى؟

* * *

ننظر هنا فى تجربة الحركة الشيوعية فى البلدان العربية فى الأربعينيات. وهى تتبنى الفكر الماركسى الذى يتضمن ـ فيما يتضمن ـ أساسا نظريا وعقائديا للتصنيف الطبقى للمجتمعات. وهو يبرز على حساب أى جامعة سياسية أخرى، دينية كانت أو قومية. وهو غالبا ما يؤكد أن الجامعة الدينية من مخلفات الماضى البعيد، وأن الجامعة القومية ذات صبغة برجوازية.. وهو يدعو لتوحيد الطبقة العاملة، للوقوف فى وجه الرأسمالية العالمية. وهذه الفكرة قد تبدو وجيهة فى سمتها المجرد، ويبدو لها وجه صلاح فى مجتمعات الرأسمالية الأوروبية خلال القرنين الأخيرين، لتنبه شعوب هذه المجتمعات ألا ينساقوا وراء صراعات وحروب لا تفيد إلا مصالح الفئات والقوى الحاكمة عندهم.

أما عندما نقلت إلى مثل بلادنا، فقد وجدنا لها آثارا مختلفة، فى عصر الاستعمار الذى نعيش فيه، والذى نخوض فيه معارك التحرير الوطنى، إنقاذا لأنفسنا

ومجتمعاتنا من أن تستعبد اجتماعيا، وأن تفنى معنويا من حيث المقومات الحضارية والعقدية. فليس من رابطة عضوية تصل بين طبقتين عاملتين فى بلدين، أحدهما مستعمَر والآخر مستعمِر. وليس من جامعة سياسية واحدة تظل شعبين أحدهما يعانى من الاستعمار والآخر يتمتع به. ومهما تقاربت الشعوب فى كفاحها، فليس من جامع يدمج بينها بغير تمييز، وإن الأبنية التاريخية والحضارية والعقائد، كل ذلك يبقى مميزا للجماعة وجامعها السياسى، ولا ينطمس إلا لحساب جامع آخر.

لقد تعرضت مؤلفات عديدة للحركة الشيوعية فى البلاد العربية، منذ نشأة هذه الحركة فى هذه البلاد فى العشرينيات من القرن العشرين. وعيب على هذه الحركة مواقف صدرت فيها عن عدم استيعابها للأوضاع فى بلادها، وعن شططها فى الانتماء للحركة الشيوعية الدولية باسم وحدة الطبقة العاملة، وهو شطط أفسد على هذه الحركة حسها السياسى فى إدراك متطلبات الحركة الشاملة للتحرير الوطنى. أثير ذلك عن الحزب الشيوعى الجزائرى الذى خضع لهيمنة الشيوعية الفرنسية، وفرنسا هى من يستعمر الجزائر. وأثير بالنسبة للحزب الشيوعى السورى اللبنانى الخاضع للشيوعية الفرنسية فى ظروف استعمار فرنسا لسوريا ولبنان. ويمكن أن نقول إنه حيثما وجد حزب شيوعى قوى فى البلد الاستعمارى، فقد هيمن هذا الحزب على الحركة الشيوعية فى البلد التابع. لذلك، وجدت هذه الظاهرة فى المستعمرات الفرنسية أوضح من وجودها فى البلاد التى خضعت للاحتلال البريطانى، حيث كان الحزب الشيوعى الإنجليزى تنظيما بالغ الضعف فى بلاده.

ومن جهة أخرى، فقد تميزت التنظيمات الشيوعية التى ظهرت فى الأربعينيات فى البلاد العربية بغلبة القيادة اليهودية الأجنبية عليها، وخاصة فى مصر وفلسطين. ولم يكن ذلك يجرى بعيدا عن حركة تصاعد المشروع الصهيونى فى فلسطين، بوصفه مشروعا استعماريا استيطانيا، يستهدف طرد السكان العرب الأصليين، مسلمين ومسيحيين، وإحلال اليهود محلهم. ويقول إلياس مرقص فى كتابه عن تاريخ الأحزاب الشيوعية فى الوطن العربى: «نشأت أول ما نشأت على أيدى أفراد من الأقليات القومية أو العنصرية أو الطائفية، وفى أوساط هذه الأقليات. إننا إذ نسجل ذلك، ليس غرضنا دمغ الحركة الشيوعية بالخيانة أو بانحراف أصولها، وإنما هدفنا تقرير الحقيقة التالية: إن تركيب الأحزاب الشيوعية المحلية وقياداتها كان من العوامل الرئيسية التى حالت دون تحقيق الاندماج الضرورى بين الحركة الوطنية والثورة الاجتماعية..»[1].

لقد سبق لى التعرض لهذه النقطة، وخصصتها بفصل كامل فى كتابى: «المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية». وكل ما أقصده الآن من الإشارة لهذه المسألة، هو

استكمال الحركات الأربع للمجموعات الفكرية وللدعوات والحركات السياسية التى تأثرنا بها بالقرب، والتفرقة فى داخل كل مجموعة بين الضال المفسد، وكيف كان ضالا أو مفسدا، وبين الحميد الرشيد وفقا للتوظيف الفعلى الذى جرت به الترجمة التاريخية. ونحن نجد الحركة الشيوعية فى الأربعينيات فى مصر مثلا، قد شملت جملة من الشباب المصرى المتفتح النشيط المشغول بهموم وطنه، وغرست فيه الكثير من القيم الاجتماعية التى تدعو للمساواة بين البشر، ومنحته عددا من مناهج التفكير التى يمكن أن تساهم فى فهم الواقع الاجتماعى. كل هذا طيب جذاب، ولكنها فى الوقت نفسه أفسدت التوجه فى تلك الفترة بالنسبة لأخطر قضية من قضايا الفرد شغلتنا وتشغلنا منذ الأربعينيات حتى اليوم، وجهت الشيوعيين المصريين وجهة المجابهة الحادة مع التيار القومى حتى الخمسينيات، ومع التيار الدينى الإسلامى جتى اليوم. وعززت الانقسام الحاد بين التيار العلمانى والتيار الإسلامى، مما يعمق الانفصام القائم فى المجتمع، ويُقوِّض من قدرة حركة التحرر على التوحد. ووجه هذا التعزيز أنها تطعن التيار الفكرى الإسلامى فى صلب معتقده الغيبى الروحى، وتضع أساسا «شرعيا» لتفنيه عقائديا، ولتصفيته سياسيا واجتماعيا بحسبانه رجعيا ومتخلفا.

ثم هناك نقطة ثالثة، أشار إليها إلياس مرقص فى كتابه بحسبانها مما حال دون الاندماج الضرورى بين الحركة الوطنية والثورة الاجتماعية، وهى: أن « مبدأ إخضاع النضال فى بلد لمصالح البروليتاريا العالمية، ارتدى أكثر من أى وقت مضى، شكل خضوع وثيق لمصالح وتقديرات الوطن الاشتراكى الأول (الاتحاد السوفيتى) وقائده الملهم الذى حقق النصر على الفاشية الدولية (ستالين) ».

إن الأممية أصل ثابت فى الفكر الماركسى النظرى، أساسها التصنيف الطبقى للمجتمعات البشرية بحسبانه وحده هو التصنيف الأساسى. هذا الأصل النظرى، اتخذ سمات وظلالا تنوعت بتنوع البلاد والبيئات السياسية، بل إنه اتخذ سمات « قومية» فى بعض البلاد كالصين ويوغسلافيا. ولكنه فى مصر وفى البلاد العربية عامة، اتخذ شكل حلول محل الجامع السياسى القومى أو الدينى؛ وبهذا المسلك الفكرى، وجَّه الاتهامَ للحركات القومية والدينية، اتهاما بالعنصرية والشوفينية والفاشية. ثم إن هذه التهم عينها كانت توجه إلى حركات التمصير الحقيقى التى كان الشيوعيون المصريون يطالبون بها ضد القيادات اليهودية الأجنبية المسيطرة على التنظيمات الشيوعية المصرية، فصارت القومية تهمة والإسلام السياسى تهمة، برغم أن هذين هما وعاء النضال ضد الاستعمار.

هنا نجد فى الفكر الاشتراكى وحركته ريح احمد خان فى ممارسة إصلاح الفكر الدينى، وريح نجيب عازورى فى دعوته للقومية العربية. وإن من يريد التوسع فى معرفة هذه النقطة يمكنه مطالعة ما كتب عن تاريخ الحركة الشيوعية فى الأربعينيات، وسيطرة الأجانب اليهود عليها، وغير ذلك من المواقف المعروفة. ثم إنه يمكن مطالعة ما كان يكتبه هنرى كورييل (أحد مؤسسى الحركة الشيوعية المصرية) عن الأوضاع الفلسطينية فى الأربعينيات بحسبانه مثلا فذا لتوظيف الفكر الاجتماعى الاشتراكى الماركسى لخدمة المصالح الصهيونية، بعيدا عن مصالح حركة التحرر الوطنى العربية. وإن التوظيف الكوريلى للأممية قد أدى إلى طمس ما يتعين إظهاره والتأكيد عليه، لصالح الحركة الوطنية فى ظروف مواجهتها للاستعمار، وهو التأكيد على المميزات الحضارية والقومية والعقائدية التى تفصل المستعمَر عن المستعمِر، وتؤكد ذاتية من ينتفض ضد القهر والعدوان. وجرى توظيف ذلك فى طمس هذه المميزات فى معرض تأكيد بقاء القيادات اليهودية على رأس التنظيمات المصرية، وفى معرض تبنى المطالبة بإنشاء دولة إسرائيل من خلال الموافقة على قرار التقسيم فى سنة ١٩٤٧، وفى معرض تعميق الخلافات بين الحركة الشيوعية وبين الحركتين القومية والدينية. (يمكن مراجعة فصل «الحركة الشيوعية» فى كتاب: « المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية»، ففيه بعض التفصيل عن أساليب التوظيف الفكرى التى جرت فى ذلك الوقت، وكيف جرت).

* * *

وفى الاتجاه المقابل، نلحظ تيارا سياسيا يدركه المطالعون فى التاريخ المصرى فى صلة الاستمرار التاريخى من الحزب الوطنى على عهد مصطفى كامل ثم محمد فريد، إلى حزب مصر الفتاة الذى قاده أحمد حسين بأسمائه المتتالية المتغيرة، والحزب الوطنى الجديد الذى قاده فتحى رضوان بعد خروجه من مصر الفتاة. ثم هناك الصلة التاريخية وروابط التأثير بين هذا التيار وبين السياسات التى بلورتها ونادت بها ثورة ٢٣ من يولية سنة ١٩٥٢، إذ كان من رجال الثورة من سبق أن اندرجوا فى تنظيمات هذا التيار فى الثلاثينيات، وتشكلت نظرتهم وتوجههم السياسى على وفق الأسس العامة له، وعلى رأس هؤلاء يقف جمال عبد الناصر.

لذلك، فإن أول ما ظهر حزب «مصر الفتاة» فى أوائل الثلاثينيات، ظهر كحركة من حركات الشباب التى نشطت فيما أسمى وقتها «مشروع القرش». وكان المشروع على أساس تجييش المصريين لكى يهتموا ببناء الصناعة الوطنية، وهو إرهاص بأن الاستقلال السياسى لا بد أن يقوم على قاعدة من الاستقلال الاقتصادى. وإذا كان المشروع لم

يكن ـ فى صورته هذه ـ أساسا يمكن أن يقوم عليه بناء صناعى أو استقلال اقتصادى، فقد كانت فائدته أنه نبه إلى عدم كفايـة قيام حركة الحزب الوطنى على أساس من جلاء المحتلين وبناء النظام الدستورى، كما نبه على أن الهيمنـة الاقتصادية الأجنبية هى صنو للاحتلال العسكرى. ثـم اشتمل برنامج الحزب فيما اشتمل على مجمـوعة من الأهداف الاجتماعية والاقتصادية، كإلغاء الامتيـازات الأجنبية وتمصير الشركات الأجنبية، وفرض الحماية الجمركية للصناعات المصرية، وإنشـاء بنك صناعى وطنى، وغير ذلك، وكلها أهـداف يظهـر منهـا مـدى ارتبـاط المطلب السيـاسـى فى الاستقـلال بهذه المطـالـب الاقتصاديـة. واستصحب الحزب هـذه الأهداف الاجتماعيـة مع تـوجهه الإسـلامى فى نهايات الثلاثينيات.

وفى نهايـة الأربعينيات، أسمـى الحزب نفسـه «حـزب مصر الاشتراكى»، ووضـع برنـامجا سارت به حركتـه السياسية، تضمـن تحديد ملكية الأراضى الـزراعية بخمسين فـدانا، وتـأميم مصـادر الإنتاج الكبرى والصنـاعات الـرئيسة، فضـلا عن الأهـداف الوطنيـة العامـة لتحريـر وادى النيل، وتـوحيد الشعـوب العربيـة، ورفض الأهـداف العسكرية، ورفض التبعيـة لأى من القوى الخارجية، وغير ذلك. وما يهمنـا من ذلك كله، أن الحزب قرن الأهداف الاجتماعية بالمطالب الوطنية والديمقراطية كعملية سياسية واحدة، بما يذكر بما عرف فى الكتابات الاشتراكية من بعد فى الستينيات باسم «الطريق غير الرأسمالى لحركات التحرر، حيث تندمج عملية التحـرير الوطنى فى عملية تقويض النظام الرأسمالى».

هذه الأهـداف والأفكار، التـى تبناهـا بشكل غامـض عدد مـن حركـات الشباب والمفكرين فى الأربعينيـات، تبلورت وتحددت مفاهيمها مع ثـورة سنة ١٩٥٢. وكما أنه ظهر من قبل أن الوفد فى سنة ١٩١٩ استطاع أن يمـزج بين المسألة الديمقراطية والحركة الوطنيـة ويقيم الأولى فى مجال التوظيـف والخدمة للثانية، بحسبـان أن المسألة الـوطنية كانت هى حجر الزاوية فى أى سياسة تتبع أو تجرى الدعوة إليها، كذلك فإن ثورة ٢٣ مـن يـوليـو سنـة ١٩٥٢ أمكـن لها ـ بعـد محاولات مـن التجـربـة والخطـأ على مـدى الخمسينيات ـــ أن تمزج بين مسألة العدالـة الاجتماعية والتنمية الاقتصاديـة وبين الحركة الوطنية، وتدير المسألة الأولى فى مجال الحركـة الوطنية خادمة لها مشروطة بها، وإن هذا المزج هو الذى جعل لها جدارة الحكم ومصداقية القيـادة للجماعة السياسية، أيا كانت السلبيات التى نجمت، سواء فى تنظيمها أو إدارتها للمجتمع، وموقفها الخاص لمجمل الحركات السياسية والإسلامية من بعد.

كـانت القضيـة الأولى للثورة، وهـى قضية مصر الأولى، هـى تحقيق الاستقـلال.

وخاضت فى هذا الأمر، ودفعت مسألة التحرر الوطنى إلى التشابك والتداخل مع قضايا التحرر الاجتماعى وقضايا الوحدة العربية. ومن هذا، كسبت الحركة الوطنية المصرية مساحتها العربية وعمقها الاقتصادى والاجتماعى، بمعنى أن مسألتى التنمية الاقتصادية وتحقيق العدالة الاجتماعية لم تكونا معزولتين عن مسألة التحرر الوطنى.

والحاصل، أن الحركات السياسية الوطنية الشبابية التى ظهرت عقب الحرب العالمية الثانية، أذاعت مضمونا جديدا لحركة التحرير الوطنى، مضمونا يربط بين الاستعمار وبين مصالح الفئات الاجتماعية التى تتعامل معه، سواء من كبار ملاك الأراضى الزراعية أو من كبار الماليين المشتغلين فى الاستيراد منه والتصدير إليه، أو من غيرهم. وإن التحرر من الاستعمار يتطلب الوقوف ضد هؤلاء وضد الملك كمؤسسة سياسية تتلذذ بوجود الاستعمار وتؤازره. وأتت ثورة من٢٣ يولية سنة ١٩٥٢ فى هذا السياق: خالفت النظام الملكى، وحددت الملكية الزراعية، واستولت على ما تريد من الأراضى تاركة مائتى فدان للفرد.

وعقب إبرام معاهدة الجلاء مع الإنجليز فى أواخر سنة١٩٥٤، بدأت سياسة النهوض الاقتصادى التى ربطت بين بناء السد العالى ــ وهو مسألة اقتصادية ـ وبين تأميم قناة السويس، وهو مسألة اقتصادية. وترتب على ذلك ما هو مشهور من عدوان بريطانى فرنسى إسرائيلى على مصر ـ وهو مسألة تتعلق بالقضية الوطنية ـ والسيطرة على الركائز الأجنبية، المتحكمة فى الاقتصاد المصرى من بنوك وشركات تأمين وشركات صناعية وتجارية، مملوكة للبريطانيين أو الفرنسيين، وبدأت إجراءات تمصير الاقتصاد ضد المصالح البريطانية الفرنسية.

وعقب ذلك، جرت إجراءات التنمية الاقتصادية بوضع الخطة الخمسية للسنوات ١٩٥٩ ـ ١٩٦٤، وفى هذه الأثناء، تشابكت إجراءات التنمية من حيث السيطرة على وسائل الإنتاج، ومن حيث تقريب الفوارق الاجتماعية بين فئات الشعب، حتى مرت حركة التأميم الكبيرة للمؤسسات الاقتصادية الخاصة، وذلك بمجموعة من القوانين صدرت فى أعوام ١٩٦١، ١٩٦٢، ١٩٦٣، وظهر بها القطاع العام كقوة ضخمة مسيطرة على الاقتصاد كله. ومع ذلك، أصدرت قوانين تحديد الملكية بمائة فدان فى سنة ١٩٦١، ثم بخمسين فدانا فى سنة ١٩٦٩.

كل ذلك ربط بين المسألة الوطنية والتحرر السياسى من الاستعمار، وبين مسألة التنمية الاقتصادية وإعادة توزيع الدخول فى المجتمع على أسس أكثر عدلا مما كان وأقل فوارق.

ومن هنا، يظهر الفارق الواضح فى هذه المسألة ـ مسألة الفكر الاشتراكى وحركاته ـ بين الحركات والدعاوى التى لاتفضى إلى إصلاح أى حال، لأنها تسقط من حسابها ومن مكونها الفكرى ما تستطيع به أن تقوم بالتوظيف الحميد والرشيد فى مواجهة التحديات التاريخية التى تواجه الجماعة فى المرحلة التاريخية الجارية، وبين الحركات والدعاوى التى تجرى نقل الفكرة الوافدة من سياقها التاريخى والاجتماعى فى بلادها، وتجرب ما يلائم توظيف هذه الفكرة فى إطار الأوضاع التاريخية المعيشة فى البلد المنقولة إليه .

* * *

هذا ما يتعين الإشارة إليه بالنسبة لمجموعات الفكر السياسى والحركات السياسية التى جرت فى أوروبا والغرب عامة، ووفدت إلى بلادنا بحسبانها هى مقومات الإصلاح والنهوض فى مجتمعاتنا. وهى تتعلق بالديمقراطية، والإصلاح الدينى، والقومية، والاشتراكية؛ وهى المجموعات الفكرية الأربع الكبرى التى سيطرت على الفكر السياسى الأوروبى فى عصره الحديث. كلها أتت إلينا باسم المعاصرة، وأنها أفكار العصر الحديث من جوانبه المتعددة، وأنها مما يتعين علينا الأخذ به نقلا للتجارب الحديثة فى أوروبا كشرط للنهوض لدينا.

والحاصل، أن حظنا من كل من هذه المجموعات الفكرية، كان حميدا أو ضالا، بقدر ما أمكننا أو لم يمكنا توظيفه كأدوات للإصلاح لا كأهداف للإصلاح، وبقدر ما أمكننا أو لم يمكنا تحديد أهداف الإصلاح طبقا لأوضاعنا العقدية والتاريخية فى ظروفنا المعيشة، وبقدر ما استطعنا أن نستبقى مواريثنا الحضارية نقدر بها الصالح وغير الصالح مما نشربه من غيرنا.

والحاصل أيضا، أننا فشلنا كل الفشل فى كل الظروف التى لم نراع فيها عينية الفروق بين السياق الاجتماعى التاريخى الذى ظهرت فيه أى من هذه المجموعات الفكرية، وبين السياق الاجتماعى التاريخى لدينا.

ومن هنا، تبدو أهمية موضوع «المعاصرة»، الذى أريد به أن يطمس الفروق بين أوضاع الغرب وأوضاع بلادنا. ولعل فى الحديث الآتى ما يمكن من مناقشة هذه المسألة.

مفهوم المعاصرة
بين العالمين الغربي والإسلامي

(١)

موضوع الندوة يتعلق بالثقافة العربية من حيث الواقع وآفاق المستقبل . وفى إطاره ، أقدم هذه الورقة «حول القيم والمفاهيم السائدة فى المجتمع العربى» . والقيم والمفاهيم أمور غير قابلة للحصر، وهى أفسح من أن يحاط بها ، وتتطلب أن أجرى « بحثا » يحتاج إلى مناهج علم الاجتماع فى جمع المادة المقولة والمكتوبة وتصنيفها وتحليلها واستخلاص النتائج من ذلك .

وحسب الكاتب هنا أن يقدم ورقة ، يطرح فيها مجمل ما يراه « حول » القيم والمفاهيم السائدة فى الواقع العربى . وأنا أفهم « الثقافة السائدة» بمعنى أنها الثقافة المسيطرة أو الحاكمة ، وأنها ليست بالضرورة هى الثقافة المنتشرة أو الذائعة . وأقصد بالثقافة المسيطرة تلك التى تفرزها هيئات التعليم والإعلام والتوجيه المعنوى ، ولها وجه انتشار بين النخب الاجتماعية . وأنا هنا لا أقدم بحثا أو دراسة ، ولا أحصى قيما ومفاهيم ، ولكنى أعرض ما أظنه الفكرة المحورية للقيم السائدة الآن . ومصدرى فى ذلك ، هو ماتراكم لدى من متابعات الواقع الثقافى ومعايشته ، ومن المعاينة الداخلية لبعض جوانبه ، ومحاولات التفهم للآليات الداخلية لهذه الجوانب .

يبدو لى أن القيمة العليا التى صارت حاكمة فى الثقافة السائدة الآن هى قيمة «العصرية» أو « المعاصرة» ، وأن من يتابع السياسات النافذة ومجادلات المتحاورين ، يلحظ أن « العصرية» قد صارت أصلا مرجوعا إليه ، ومسلمة مبدوءا بها فى معالجة الغالب من قضايا المجتمع ، وفى الترجيح بين الخيارات ، وفيما يرجح أو يستبعد من الحلول . لذلك ، فقد آثرت أن أعرض لمفهوم المعاصرة ، محاولا تحرير المسألة بشأنه ، وإثارة الفكر للمناقشة حوله ، لتوضيح معانيه وكشف آثاره .

* * *

(*) هذه الورقة قدمت بعنوان : «حول القيم والمفاهيم السائدة فى المجتمع العربى» ، إلى ندوة عقدتها جامعة قطر. وكانت الندوة عن« الثقافة العربية ، الواقع وآفاق المستقبل» ، وانعقدت فى الدوحة خلال الفترة من ١٢ إلى ١٥ من إبريل ، سنة ١٩٩٣م .

(٢)

إننا نعلم أن العصر يعنى الدهر أو الزمن، وأنه ينسب إلى شخص، فيقال: «العصر الفيكتورى» فى بريطانيا أو «عصر محمد على» فى مصر، وينسب إلى أسرة حاكمة فيقال: «العصر العباسى»، كما ينسب إلى ظواهر طبيعية «كالعصر الحجرى»، أو إلى ظواهر اجتماعية «كعصر الإصلاح»، و«عصر النهضة» فى أوروبا. كما أنه صار ينسب إلى مرحلة تاريخية، كما يقال الآن: «العصر الحديث»، إشارة إلى المرحلة التاريخية التى يحياها العالم اليوم.

ونحن فى أدبنا الجارى، عندما نشير إلى العصر مجردا من نسبة تخصصه، فغالبا ما نكون نعنى «العصر الحديث». وعندما نقول روح العصر، إنما نقصد الإشارة إلى السمة الغالبة على أوضاع المرحلة التاريخية التى نحياها. كما أن ما نعايشه من أوضاع الحاضر نصفه بالمعاصرة. وعندما يصف أحدنا الآخر بأنه «عصرى»، إنما يعنى الإخبار بأن الموصوف متلائم مع أوضاع المرحلة التاريخية العالمية الحاضرة، ومتجانس مع ظروفها.

فى جيل آبائنا، أو فى الجيلين اللذين عاشا خلال النصف الأول من القرن العشرين فى مصر، كان لفظ «عصرى» يعنى «مودرن» أى حديث، ويستخدم غالبا بالمعنى الاجتماعى، ليشير إلى ما طرأ من قيم وسلوكيات وأساليب حياة وعادات فى الملبس والمشرب والمسكن واختلاط الجنسين، وكان لفظ «رجعى» يقابله. وقد أدركت فى صباى، مما كنت أسمعه أو أقرؤه لكبار السن من جيل الآباء والأجداد، أدركت معنى اجتماعيا للفظ «رجعى»، لا يتعلق بالتقويمات السياسية، إنما يشير به مستخدمه إلى التمسك بالعادات والتقاليد المنحدرة من السلف، وكانت دلالته قريبة من لفظ «محافظ»، بالمعنى الذى يستخدم مثقفو اليوم له لفظ «أصيل» و«أصالة». ولم تكن نسبة الرجعية إلى الرجعى بهذا المعنى مما يشينه أو يدعوه للإنكار، بل لعله كان يجهر بها اعتزازا لما تعنيه من أصالة. وذلك فى مواجهة وصف «العصرية» الذى تبنته القلة المتأثرة بنمط الحياة الأوروبية. أما لفظا «التجديد» و«الإصلاح»، فقد ظل معناهما متميزا عن معنى العصرية، وظل معناهما يسع الأخذ من الماضى ومن الثقافة المنحدرة من السلف.

ومن مطالعاتى للأدب السياسى فى العشرينيات والثلاثينيات، لاحظت أن لفظ «رجعى» بدأ استخدامه بغير إسراف ليشير إلى اتجاهات سياسية، إذ استخدمته القيادات الديمقراطية والأقلام الليبرالية لتشير به إلى قوى الاستبداد السياسى، وهى قوى بعضها كان يصعب نعته بالاسم، كالملك. وكان هذا ـ فى ظنى ـ بداية استخدام

لفظ رجعى بمعنى سياسى . وكانت هذه البداية محصورة فى الموقف من نظام الحكم ، موقف قوى الاستبداد السياسى . وكان الصحفيون ورجال الأحزاب يستخدمونه إشارة إلى القصر الملكى .

ولم يطرأ تطور جديد على لفظ « رجعى » إلا فى الأربعينيات ، على أيدى الماركسيين والمتأثرين بالفكر الاشتراكى ، وفى دوائرهم ، فصارت له فى استخدامهم دلالة طبقية تشير إلى الإقطاع وكبار ملاك الأراضى الزراعية ، وإلى ما لف لفهم من نظم سياسية وأحزاب ، ومن أنساق فكرية . ثم انتشر هذا المعنى فى الخمسينيات والستينيات ليصير شبه متعارف عليه . وفى هذا السياق الجديد ، لم يعد وصف الرجعية يقابل وصف العصرية ، إنما صارت الرجعية ضد التقدمية .

(٣)

فى الستينيات تقريبا ، طرأ على لفظ « عصرى » تحول عميق الدلالة . لم تعد دلالته محصورة فى القيم السلوكية ، وعادات العيش ، وأساليب الحياة التى كانت تستفاد من وصف «مودرن» أى حديث . إنما بدأ يكتسب ـ بالتدريج ، ومع الوقت ـ دلالة ليست سلوكية فقط ، وليست اجتماعية فقط ، إنما صارت تشير إلى معنى أممى . فصار «العصر» يمثل وحدة جامعة تضم العصريين جميعا فى العالم أجمع ، وصار « العصرى » فى استخدامنا الفكرى يشير إلى من يندرج فى وحدة الانتماء هذه ، بحسبانها تشكل وحدة انتماء حضارى وأممى . ولم تعد « العصرية » تقابل «الرجعية» ، كطرفى صراع اجتماعى فى داخل الجماعة المحلية ، إنما صارت « العصرية » ـ بوجهها الأممى ـ تقابل « التخلف » على صعيد العالم أجمع . وقسم هذا المعنى العالم ـ فى وعى القائلين به ـ إلى فريقين : أحدهما يضم إفريقيين وآسيويين وأوروبيين وأمريكيين ، ضد الثانى الذى يضم أيضا إفريقيين وآسيويين وأوروبيين وأمريكيين . والفريق الأول معاصرون ينتمون إلى العصر ، والفريق الثانى متخلفون لا ينتمون إلى العصر .

والسؤال الذى يثور الآن ، هو : كيف أمكن ـ فى إدراك الناس لدينا ـ أن ينشطر كل شعب من شعوبنا إلى هذين الشطرين ، شطر يرى نفسه محمولا مع المستقبل ، وشطر ينظر إليه على أنه مطرود مع نفايات التاريخ ؟ ! وكيف أمكننا أن نقيم معايير للتقويم التاريخى والحضارى ، يتحول بها « العصر » من عنصر زمانى إلى قيمة ثقافية حضارية ، يتبلور عليها مفهوم « الأمة » والجماعة ، ويصير غير المتمتع بخصائص العصر منكورا عليه جدارة الانتماء إلى أمته ؟ ! !

جوابا على هذا السؤال، أظن أننا لم يقم فى وعينا من قبل نسق واحد لتاريخ عالمى يقيم معايير موحدة للوجود والنمو والارتقاء . لم يقم ذلك لدينا ، نحن الشعوب التى عرفت السيطرة الاستعمارية عليها فى تاريخها الحديث . لقد كان مستحيلا على إفريقيى جنوب إفريقيا مثلا أن يتبنوا معايير موحدة للتقويم التاريخى والحضارى، تضمهم مع المستوطنين الأوروبيين فى بلادهم . وكان ذلك يستحيل كذلك على مسلمى الجزائر عربا وبربر إزاء الفرنسيين . كما استحال علينا ـ نحن العرب ـ أن نتخذ معايير تقويم تضمنا مع الصهاينة . وكذلك كان الحال فى كل بلادنا ، سواء العربية أو الإسلامية من بلدان آسيا وإفريقيا ، وذلك على مدى القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين ، وذلك بموجب وضع المواجهة والمقابلة الذى كان سائدا إبان مرحلة الجهاد من أجل التحرر الوطنى ، وإجلاء الاحتلال العسكرى الأجنبى ، وإقصاء نفوذه السياسى المباشر.

ولكن ، مع انتصار حركات التحرر الوطنى على مدى الخمسينيات ، وانحسار الاستعمار القديم بشكله العسكرى السياسى المباشر، ومع ظهور دول الاستقلال الوطنى وأنظمته وحكوماته ، ومع فرحة النصر والسيطرة على الذات والشعور بامتلاك المستقبل ، مع كل ذلك ، بدا لنا أن مرحلة من تاريخ البشر قد زالت وانتهت ، وأن مهمتنا ـ نحن دول الاستقلال الوطنى ـ الجديدة فى المرحلة التالية هى « اللحاق بالركب» ، وبناء مجتمعاتنا على أفضل صورة يعرفها عالم اليوم من الرخاء والتقدم .

ووضعنا حاضر أوروبا صورة لمستقبلنا ومعيارا لتقدمنا . وهنا ، بدأ المعيار التاريخى ومعيار التقويم الحضارى للعالم يتوحدان فى وعى الثقافة السائدة ، وقبلت نظم الاستقلال الوطنى وحركاته فى تلك الفترة ، وبغير تحفظ كبير، قبلت أن يتحول وعينا من موقف المواجهة فى التعامل مع مستعمرينا السابقين ، إلى موقف التتالى والتعاقب معهم . وساد منظور للعالم ، بحسبان أن مجتمعاته جميعا تقف على سلم صعود واحد ، وأنها لا تختلف إلا فى درجة الارتقاء على هذا السلم . وظهر مصطلح الدول المتقدمة والدول المتخلفة . ثم خفف هذا اللفظ الأخير، فصار « الدول النامية» أو التى فى طريق النمو.

بهذا المنظور ، تعدل فى وعينا التصنيف الذى كان قائما . لقد كان تصنيفا يتعلق بغازٍ ومغزوّ، أو بمستعمِر ومستعمَر، فصار يتعلق بمعاصر ومتخلف . كان التصنيف الأول يفيد تبادلا فى السببية ؛ فكان سبب التبعية هو المتبوعية ، وسبب ضعف أحد الطرفين هو غلبة الآخر له . أما فى المنظور الجديد ، فقد افتقد هذا التبادل السببى ، وارتدت السببية إلى الذات ، وقامت العلاقة بين النامى والمتخلف ، لا على أساس تبادل السببية

الذى يقتضى الابتعاد عن الطرف الآخر وفك الاشتباك، ولكن على أساس تقويض ما فى الذات من عناصر تعوق سعينا فى التشبه بالمجتمعات المتقدمة. ولذلك، تحولنا من موقف فعل الضد الذى يقتضيه الصراع، إلى موقف فعل المثل، الذى يوجبه تحقيق المثال، ومن السعى للمخالفة إلى السعى للمشابهة، ومن التبعية إلى الاتباع. وصار بأسنا بيننا، بعد أن كان بأسنا على غيرنا.

ظهرت المعاصرة كوحدة انتماء أممى شامل، تضم العصريين جميعا فى العالم، ضد الخوالف فيه. وبدأ هذا التصنيف يسود على ما عداه من تصنيفات تفرق بين شعوب العالم ودوله، سواء كانت تلك التصنيفات تقوم على أساس الدين أو القومية أو اللغة أو العرق أو القارة.

ولما كان الأكثر تقدما هو دول أوروبا والغرب بصفة عامة، سواء رأسمالية أو اشتراكية، فقد سادت خصائصهم الحضارية بحسبانها خصائص العصر: فكرا، وعلوما، وأنماط حياة، وسلوكا، ومذاهب. وصار حاضر الغرب هو مستقبلنا. وصارت حياته ومجتمعاته هى مدينتنا الفاضلة المرجوة.

بل وأكثر من ذلك، صار ماضيه بما أفضى إليه فى حاضرهم هو معيار تاريخ العالم. وبهذا، قام مفهوم المعاصرة بحسبانه مفهوما مطلقا، يقوم به إطار مرجعى ومفهوم شرعى يضم المجتمعات والدول التابعة كلها إلى الدول والمجتمعات المتقدمة.

* * *

(٤)

الأصل أن العصر هو مفهوم زمنى، يمكن أن يميز مرحلة، ويمكن أن تقوم له دلالة على التعاقب والتتالى. ولكنه بذاته لا يميز جماعة ولا تقوم به وحدة هوية. ولكننا إذا انتقلنا بالعصر من مفهومه الزمانى إلى مفهوم يفيد بذاته الدلالة على حضارة واحدة أو جماعة واحدة، فإننا نكون قد أكسبنا وحدة العصر الزمانية دلالة أممية، من حيث يصير العصر بذلك وحدة انتماء جماعى، تحل محل وحدات الانتماء الأخرى، دينية كانت أو قومية أو غيرهما. ويتحول «الزمن» إلى فكر ووعى، ننظر به إلى الأمور، ويحكم قيمنا وسلوكنا، ويسيطر على ردود أفعالنا. ويتفرع على ذلك، القول بوحدة معيار التقويم للحاضر ثم للماضى. ووحدة العصر بمعناها السابق، تقوم بها وحدة عامة للقياس التاريخى للعالم كله، تبدأ من الحاضر وتمتد فى الماضى تعيد صياغة عناصره على وفق هذا المعيار العالمى الحاضر الجديد. وبهذا، نعيد تقويم تاريخنا بما يقيم وحدة الجماعة البشرية فى الحاضر وفى الماضى أيضا. فالقول بوحدة العصر ينتج القول

بوحدة التاريخ الذى يعنى وحدة الجماعة، لأن التاريخ صيرورة، أى جماعة متحركة فى الزمان.

لا بأس طبعا، أن يتوحد العالم، وتتوحد الجماعة البشرية فى مستقبلها، وفى حاضرها أيضا، ولا بأس حتى فى ماضيها إن كان ذلك ممكنا. ولكن البأس يظهر عند معرفة: هل يجرى هذا التوحد لحساب فئة وعلى حساب فئة؟ وهل يقوم به تقويم صادق لوقائع الماضى، وتقويم عادل لمصالح الحاضر، ورعاية للخصائص المشمولة فى ذاتية كل جماعة من الجماعات المكونة لهذا العالم؟!

والأصل فيما يبدو لى، أننا عندما نتحدث عن العصرى والمعاصر، فإنما يتعين علينا أولا أن نحدد من نحن، وأننا لا نستطيع أن نحدد «عصرنا» غير منسوب لما ندرك أنه هويتنا؛ فالعصر مضاف وضمير المخاطبين مضاف إليه. وكذلك عندما نقول «ماضينا»، إنما نشير إلى زمان منسوب إلى قوم معينين، وهو يكتسب معناه من هذه النسبة. وعلى العكس من ذلك، من يريد أن يجعل إدراك الهوية تاليا لإدراك العصر.

والأصل أيضا، أن العصر بمعناه التاريخى الاجتماعى هو مجموعة الظروف والأوضاع الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية المعيشة، خلال مرحلة تاريخية، فهو بذلك وبهذه الظروف والأوضاع يتصف بملامح محددة أو يغلب عليه طابع معين، وذلك مثلما نقول فى تاريخنا بعصر صدر الإسلام أو عصر الحروب الصليبية... إلخ. إن كلا من هذه العصور صحيح وصادق فى دلالته، طالما كان منسوبا إلى الجماعة التى عاشته ومقرونا بها. وهو يكتسب معناه من أوضاع تلك الجماعة وحضارتها، كما يضيف إليها من ملامحه ومستحدثاته. وهذه الملامح والمستحدثات، هى ما يمكن أن يقوم بها «العصر» بالنسبة لأى من الجماعات، بما يشير إلى مقدار ما تعدلت به ظروفها وأوضاعها فى مرحلة معينة، ودلالته يكتسبها فى إطار نسبته إلى جماعة معينة وما طرأ عليها خلاله من محدثات تعدلت به أوضاعها.

أما «العصر الحديث»، حسب السائد من دلالاته اليوم، فهو تلك الملامح والمستحدثات التى عرفتها المجتمعات الأوروبية والأمريكية فى الحاضر، وهى صادقة فى إطارها الزمانى والمكانى كملامح عينية تفتقت عنها بيئة معينة أفضى تليدها إلى طريفها. ولكن وجه الخطأ أو عدم الدقة، يرد من أن هذه الملامح حررت من سياقها النسبى، وألصقت بمطلق الزمان المعيش، لتصير عنوانا على ما يسمى بحضارة القرن العشرين. وجاء ذلك بصرف النظر عن أمرين: أولهما، اختلاف الجماعات والتكوينات الثقافية التى تحيا فى هذا القرن عن الجماعات والتكوينات الثقافية لأوروبا

وأمريكا . وثانيهما ، اختلاف الظروف والأوضاع التى تحياها كل جماعة من هؤلاء من النواحى السياسية والاجتماعية . أى أن التاريخ هنا قد تحرر من الجغرافيا السياسية والجغرافيا البشرية ، وانطلق فى حساب زمنى مجرد . والعصر الحديث» بهذا المعنى ، هو ـ فى ظنى ـ أول مفهوم دنيوى بشرى يرد بغير حاجة لالتقاء زمان بمكان ، برغم أن علم الاجتماع «الحديث» قائم دائما على مراعاة تقاطع الزمان والمكان ، وعلى النسبية المستفادة من ذلك . وهو ما ينفك يوصى بالتزام هذا المنهج . الخطأ ـ فى كلمة ـ يرد من تعميم ذى الدلالة الخاصة ، ويرد من نزع الأمر عن سياقه الظرفى وإطلاقه على البشرية جمعاء .

* * *

(٥)

إن وحدة الزمان المستفادة من التقويم الميلادى ، قد اتخذت عنوانا شاملا على وحدة التاريخ الاجتماعى والحضارى . وألحق زماننا بماضيه وحاضره . ألحق بالزمان الأوروبى الأمريكى ، دون أن يقال إنه التحاق ، أو إنه يمثل تبعية آسيوية إفريقية ، أو يمثل متبوعية أوروبية أمريكية . وصار من المسلمات على ألسنة المفكرين وأقلامهم ، أن يتكلموا عن حضارة القرن العشرين ، وعن العصر الحديث . وصرنا نصدق من أمر أنفسنا أننا فى بلادنا نحيا فى عصرهم .

لقد أحدث هذا الأمر ـ فى ظنى ـ صدعا عميقا فى وعينا الحضارى ، وفى حسابنا للزمن . أما عن وعينا الحضارى ، فقد صرنا مثل الأوروبيين فى التصور المثالى ، برغم أننا غيرهم ومختلفون عنهم فى المنظور الواقعى . أما عن حساب الزمن ، فإن وحدة الزمن التى وحدتنا بهم (القرن العشرين كمفهوم حضارى) ، قد فصمت وعينا بحاضرنا إلى حاضرين اثنين : حاضرهم الذى صار مستقبلا لنا نسعى إلى تحقيق صورته فى بلادنا ، وحاضرنا الذى صار فى وعينا ماضيا لنا نسعى إلى التخلص منه . وقد سقط كثير منا بين الحاضرين فى فجوة من اللاأدرية والعبث .

إن المواكبة الزمنية لا تدل فى تقديرى على وحدة العصر بالمعنى المقصود هنا ، وهو وحدة الظروف والأوضاع التى تحيط بالجماعة . وإذا أردنا فض هذا الاشتباك بين العصور التى يحياها الناس فى عالم اليوم ، فيتعين أن ننظر فى عالمنا العربى والإسلامى ، لنرى الملمح العام الذى يميز جماعتنا فى المرحلة التاريخية المعيشة ، لنصل إلى كلمة سواء حول نقطة التقاء الزمان والمكان .

والواقع ، أننا يمكن أن نكون واقعيين وتطبيقيين تماما فى نظرنا لنقطة البداية التى تميز هذه المرحلة . فالمتفق عليه تقريبا أن هذه المرحلة بدأت فى عام ١٧٩٨ ، مع حملة نابليون

بونابرت على مصر. وقد تكون هذه المرحلة بدأت ـ فيما يترجح لى ـ قبل ذلك بربع قرن عندما وقع السلطان عبد الحميد الأول فى عام ١٧٧٤ تلك المعاهدة الذليلة التى أتاحت لقيصر روسيا التدخل فى الشئون الداخلية للدولة العثمانية . وأيا كان تاريخ البداية ، فالبداية هنا لا بد أن تكون علامة على بدء التدخل الأوروبى فى شئوننا ، سواء أسميناه غزوا أو فرضا للهيمنة والسيادة ، ولا بد أن تكون علامة على بدء مقاومتنا لهذا الغزو أو لهذه التبعية والإلحاق بالغرب . وليسم الغرب حاضره بعصر الذرة ، أو عصر الثورة الصناعية الأولى أو الثانية ، أو ثورة المعلومات والاتصالات . أما نحن ، فلا أظن اسما يصدق على عصرنا ، منذ مائتى سنة حتى اليوم ، وإلى مدى لم ندر بعد منتهاه ، إلا اسم «عصر التبعية ومقاومتها» .

إن كل أحداث تاريخنا المعاصر، لا إخالها تفسر ولا يفهم معناها ، إلا بالنظر إلى هذا الملمح العام ، وتلك الصبغة المهيمنة على كل القضايا والأحداث . والتاريخ السياسى ، على مدى مائتى سنة ، هو تاريخ غزو متتابع ومقاومات متتابعة . وتاريخ الاقتصاد ، هو تاريخ فتح أسواق بلادنا ، واستخراج ثرواتها ؛ وهو تاريخ سعينا لحماية ما نملك من ثروات ، وحماية ما نستطيع من أسواقنا ، ومحاولة النهوض بذلك . والثورات التى جرت ، كانت ضد الاحتلال أو السيطرة الغربية . وفكرة الإصلاح ، قامت فى تاريخنا الحديث من أجل الحصول على إمكانات مقاومة المخاطر الخارجية ، سواء تمثل هذا الإصلاح فى إصلاح الجيوش ، كما حدث على يد كل من سليم الثالث ومحمود الثانى فى الآستانة ومحمد على فى القاهرة ، أو تمثل هذا الإصلاح فى إصلاح الفكر على أيدى ابن عبدالوهاب والسنوسى والأفغانى ومحمد عبده وغيرهم . . . إلخ .

وحتى أفكار الإصلاح الضال أو الإصلاح الضار الذى أفسد من حيث أريد به الإصلاح ، فقد استخدم لتهيئة المؤسسات الفكرية والاجتماعية لتتلقى النفوذ الاستعمارى الغربى ، ولتمكن له فى الأرض . ذلك أنه ما من حركة ولا سكنة ولا فكرة ، إلا واكتسبت شرعية وجودها فى مجتمعاتنا من أثرها الصحيح ، أو من أثرها المتوهم ، فى الاستجابة للتحدى الأعظم لأوضاع التبعية والإلحاق . وأى فكرة أو حركة لم تكسب معناها إلا من حيث كونها ، إما تثبت التبعية والإلحاق ، وإما تفيد التحرر من ذلك أو مقاومته .

أما عصر الثورتين الصناعيتين الأولى والثانية ، فقد فتح بلادنا لمنتجات هاتين الثورتين ، وقضى على بذور ما لدينا وبراعمه ، وأحالنا عيالا فيما نستهلك من غير ما نقدر على إنتاجه . وأما عصر الذرة والصاروخ ، فقد أنشأ سلاحا يتهددنا ، ولا نملكه ، ولا نقدر على صناعته ، وإن استطعنا منعنا به نفسه .

بهذه الصبغة العامة لعصرنا، نستطيع أن نفهم كل أمر فى واقعنا، من حيث: الانقسامات والوحدات والثورات والانتفاضات والرغبة فى الاستقرار، وقضايا الاقتصاد والتصنيع والزراعة، ومسائل السلم والحرب، والجامع السياسى لأمتنا إسلاما وعروبة، ونظم الحكم وبناء المؤسسات وتنظيم الجيوش، والفكر والثقافة والتعليم. نعم نستطيع أن نفهم كل ذلك، وفقا لهذا المعيار الذى يمكننا من الحكم على كل حركة أو فكرة بالصحة أو بالفساد.

* * *

(٦)

نحن، عندما نقول بوحدة العصر، بما يفيد وحدة الظروف والأوضاع، فإن ذلك يقتضى منا النظر إلى العصر كجامع حضارى وأممى، يضم جماعة بشرية ذات مسعى واحد وتكوين مشترك واحد. وهذا الجامع، يمهد للقول بوحدة التاريخ. فالوحدة الحضارية البشرية التى تقوم على عنصر « العصر الحاضر» ، تؤدى بالضرورة إلى توحيد العصور السابقة، لأننا لا نستطيع ـ فى ظنى ـ أن نقيم جماعة بشرية فى وعينا، إلا إذا ترابط تاريخها بهذا الوعى والإدراك بالحاضر.

لا أقصد أن يترابط التاريخ من حيث الأحداث، فأحداث الماضى يمكن أن تختلف داخل إطار الجماعة الواحدة، كما أن أحداث الماضى انتهت ولا يمكن الحذف منها أو الإضافة إليها. إنما القصد، أن الوعى الحاضر بحاضر الجماعة، يقوم به معيار واحد أو معايير موحدة للتقويم التاريخى، ولتحليل الأحداث الماضية، ويقيم منهاجًا للحكم على هذه الأحداث، ويكون النسق المدرك لأحداث الجماعة، ويتحدد به ما يمكن أن نعتبره الصالح العام لهذه الجماعة وخصائصها وأساليب حركتها التاريخية. إن وعى الحاضر، هو ماننظر به فى التاريخ. وعندما تفاءل كارل ماركس بما يفعله الإنجليز فى الهند ـ على عهده ـ من تحطيم الوحدات المحلية الموجودة فى القرى والجماعات التقليدية، إنما كان يعبر بهذا التفاؤل عن مثل هذا المعيار التقويمى، المستخلص من النظر الأوروبى للعالم فى القرن التاسع عشر.

إن وحدة العصر الحاضر كجامع حضارى وبشرى، تستتبع توحيد العصور السابقة، من حيث معايير الحكم والتقويم، أى أنها تستتبع إخضاع تاريخنا الماضى لمعايير التاريخ الغربى، وإعادة كتابته وفقا لذلك التصور الغربى. وبهذا التتابع، نكون قد عكسنا الصورة. فالمفروض أن وحدة الماضى هى من أهم عناصر توحيد الجماعة الحاضرة، ولا يصح ـ واقعا ومنطقا ـ أن نقر أولا بوحدة الحاضر بحسبانها «المسلمة الأولى»، ثم نرتد على التاريخ نوحده.

على أى حـال، فقد بـذل المفكـرون والمؤرخون جهـودا كبيرة لإقامـة هـذه الوحـدة التاريخية، وأعادوا قراءة تاريخنا وكتابته وفق ما حسبوه معايير ومقومات عامة ومعاصرة، ألحقته بالتاريخ الغربى فى الأساس. إنه ــ باسم وحدة العصر الحاضر ـ يراد أن تتوحد شعوب العـالم على أساس من القيم والمفـاهيم والرموز التـى تقدمها الحضارة الغـالبة، ومن هذه الأسس والمفاهيم، تكون نظرة الحضارة الغالبة لتاريخها هى التى من شأنها أن تسود وتعمم على تاريخ حضارات العالم الأخرى. كما أن المعايير المستخلصة من تاريخ الحضارة الغـالبة، تسـود وتعمم ليعـاير بها تـاريخ الشعـوب الأخرى، وتعـاد صياغـة التاريخ وفقا لذلك .

إن فكرة العصر أريد لها أن تكون جامعا بشريـا حضاريا، والعصر هو عصر سيادة الحضارة الأوروبيـة الأمريكية، ومـن ثم ألحق حـاضرنا بحاضر تلـك الحضارة، وألحق تاريخنا الإسلامى بتاريخ الغرب الأوروبى. آية ذلك، أن صار مؤرخونا يقسمون تاريخنا وفقا لأقسام التاريخ الأوروبى، بظـن أن هذه التقسيمات هى تقسيمات لتاريخ العالم. وذلـك، على الرغـم من أن الاقسـام الثلاثـة الكبرى لهذا «التاريـخ العالمى»، تتخـذ علامات فاصلة لها من صميم أحداث التـاريخ الأوروبى فقط، وذلك فى وقت لم تكن فيه أوروبا ـ التى جرت فيها تلك الأحداث ــ مركزا للعالم، ولا كانت أحداثها ذات أثر عام على العالم كله، ولا على البلدان غير الأوروبية.

إن العصر القديـم (الأوروبى) ينتهى ويبـدأ العصر الوسيـط، حول القرنين الـرابع والخامس الميلاديين تقريبا، وعلامته سقوط أوروبـا فى أيدى البرابرة. والتاريخ الوسيط (الأوربى) ينتهى ويبدأ التاريخ الحديث، بالقرنين الرابع عشر والخامس عشر، وعلامته لدى بعض المؤرخين سقـوط القسطنطينية فى أيدى العثمانيين المسلمين. ومن عـلاماته لدى آخـرين، بدء عصر النهضـة وعصر الإصلاح فى أوروبا. وكـل ذلك من الـوقائع الأوروبية، وهـى إن صلحت معيارا للتـاريخ الأوروبى، وإن جـاز لأحد أن يجادل فى قلة تأثيرهـا على غير أوروبا من بلدان غربىّ آسيـا وشمالىّ إفريقيا، فلا أظن خـلافا يثور حول عدم صلاحيتها كمعايير يتحدد بها تـاريخ شرق آسيا ووسطها مثلا. كما أن أمرا، مثل ميلاد المسيح فى القرن الأول، أو ظهور الإسـلام فى القرن السابع، لم يكن لأيهما أثر فى هذا التقسيم. وأمر آخر، كسقوط الدولة الفـارسية ـ ثانية أعظم دولتين وقتها ـ لم يجز أن يكون لهذا السقوط من الأثر على تقسيمات التاريخ ما كان لسقوط روما من قبل، أو سقوط القسطنطينية من بعد. هذا من ناحية تقسيم المراحل التاريخية.

أما من ناحية الحكم العام على أى مـن تلك المراحل، فإن العصر الوسيط الأوروبى يعتبر لدى الأوروبيين بحـق عصر ظلمات وبدائية، وعصر انتكاس، بعـد إذ جاء على

أنقاض الحضارتين الإغريقية والرومانية . ولكن من الخطأ والتحيز، أن يعمم هذا الحكم على غير الأوروبيين فى العصر ذاتـه . وهذا العصر بعينـه فى تاريخنـا هو عصر الرسالـة المحمدية وصدر الإسلام، وهو عندنا عصر انتصار الإيمان والوحدانية ، وانتصار العقل والتحضر فى السياسة والنظم ، وفى الرخاء وحقوق الإنسان، وفى تقدم العلوم والآداب والفنون . وهو عصر يشمل تقـريبا القرون الأربعة الأولى من الهجرة، ويقـع فى التقويم الميلادى بين القرن السابع والقرن الحادى عشر.

وجاء انتهـاء العصور الـوسطى فى أوروبـا بما اعتبره الضمير الأوروبى نكبـة بسقوط القسطنطينية . وهـذا السقوط ،هو ذاتـه الذى ينظر إليه التـاريخ الإسلامـى بكثير من الاعتزاز. ثم تأتى مرحلة الاكتشافات البحرية الكبرى لأوروبا ، واكتشاف الأمريكتين، واكتشاف رأس الـرجاء الصالح بين أوروبـا والشرق الأقصى عبر المحيطات الجنـوبية، وذلك بين القـرنين الخامس عشر والسادس عشر. وهـذه الاكتشافات، هـى ذاتها التى طوقت العالم الإسـلامى والعربى، وحاصرته مـن الجنوب والشرق، عبر المحيط الهندى وشبه القارة الهنـدية . وكانت الحروب الصليبيـة قد فشلت فى هزيمـة المسلمين والعرب عندمـا جاءتهم من الشمال والغـرب فقط؛ فكانـت حركة التطـويق هذه مما تغيرت به موازيـن القوى لغير صـالح المسلمين والعـرب تغيرات جوهـرية ، لاتـزال آثارهـا حتى اليوم . ثم يأتى القرنان السادس عشر والسابع عشر، وهما فترة تحتضن فى أوروبا عصور النهضة والإصلاح الدينى والتنوير، وهى ذاتها تحتضن عهود الخمول والجمود فى تاريخنا العربى الإسلامى .

كيف يمكـن بذلك أن تتـوحد العصور، وتتـوحد الأحكام، إلا بكثير مـن الشطط وتجاهل الواقع ، تجاهلا يصل إلى حد إسقاطـه كلية؟! إننا لا نعترض على حركة التاريخ الأوروبـى، ولا على تقسيماته وتقـويماته ، فهـى صـادقة وصـائبـة منسوبـة إلى الوقـائع الأوروبية ، ولكن لا يبدو لى معقولا أن تعمم هذه الخبرة الخاصة فيما أنتجت من تقسيم وتقويم ، وأن نتبنى نحن هذه التقسيمات والتقـويمات ، ونستخدمها كأدوات فكرية فى تحديـد واقعنا ووصفـه، أو كمعـايير نتحاكـم بها فى تـاريخنـا . ومن غير الصـائب ولا الصادق، أن نعتبر معايير التاريخ الأوروبى الغربـى هى معايير تاريخ العالم أجمع ، بما فيه الصين والهند وإندونيسيا وغيرها . إذا فعل المؤرخون الغربيون ذلك، فهو منهم حياد عن العلم يدور فى إطار الخطأ، وقد يجد عذرا لديهم من الميل الطبيعى لدى الإنسان إلى أن يقع أسير خبرته الـذاتية ويعمم نتائجهـا على الآخرين . ولكن إذا فعلنـا نحن ذلك بأنفسنـا ، فنحن إذن نعـانى مـن الاغتراب والاستلاب . وكما قـال الأستاذ عبـد الرزاق السنهورى فى سنة ١٩٣٤ ، فإننا نعانـى فى الفكر القانـونى من احتلال أجنبـى لا يقل

خطرا عن الاحتلال العسكرى الذى يقع على أراضينا ، فنحن هنا بهذا الاستلاب نعانى فى نظرنا إلى تاريخنا من احتلال لا يقل خطرا عن الخطرين السابقين .

* * *

(٧)

لا يقف الأمر عند حدود التقسيمات العامة والتقويمات الكلية ، إنما يصل إلى صميم أدوات التحليل للنظم والمؤسسات والأفكار والأحداث . فالنظام الإقطاعى ـ مثلا ـ نجد نموذجه ومثاله فى نظام الإقطاع الأوروبى . والحاصل ، أن ما ظهر فى بلادنا أو فى بلاد الشرق كافة ـ من آسيا إلى إفريقيا ـ فقد كان غير مطابق لهذا النموذج ، وكان تنظيما آخر بعيدا عن هذا المثال . برغم ذلك ، فإنه بقى ينسب إلى النموذج الأوروبى ، ويقاس بدرجة مشابهته لهذا النموذج ، وسمى أحيانا شبه إقطاع ، واعتبر استثناء وشذوذا ؛ بمعنى أنه كان لا بد أن يكون منسوبا إلى النموذج الأوروبى مقيسا به ، بالمطابقة أو المشابهة أو المخالفة ، ولا يهم أن تكون المخالفة كبيرة ما دامت دائرة الشذوذ يمكن أن تسع هذه المخالفات ؛ فإن لم تسعها ، آلت إلى دائرة الاستثناء .

كما لا يهم أن يكون النموذج مأخوذا مما ظهر فى أقل من ربع العالم ، وهو أوروبا ، ولا يهم أن تشمل دائرة ما يعتبر شذوذا أو استثناء ثلاثة أرباع العالم ؛ بمعنى أنه لا يهم أن يستخرج النموذج والمثال من الحالة الأقل عددا والأقصر عمرا وزمانا . لا يهم ذلك كله ، لأن جدارة النموذج آتية من هيمنة النموذج الحضارى الأوروبى الحاضر على حضارات العالم كلها باسم « وحدة العصر الحديث » ، ثم من ارتداد ذلك على الماضى ليجعل الماضى الأوروبى هو نموذج « العصور الخالية » ؛ فثمة توحد « للعصر الحديث » بالنموذج الحضارى الغربى المعاصر ، وثمة تأثير آخر لهذا التوحد الحاضر فى وقائع الماضى .

كذلك ، صار المفهوم الأوروبى الغربى عن « الدين » هو المفهوم النموذج لأى دين فى أى مكان . وإن هذا الجانب من الخبرة التاريخية الأوروبية ، مستقى من التجربة البابوية فى الكنيسة الكاثوليكية ، ومن دورها فى العصور الوسطى بأوروبا . والأمر هنا يتعلق بصلة الدين بالدنيا ، وصلة الكنيسة بالدولة ، وبمفهوم الكنيسة فى العقيدة المسيحية . والمسيحية هنا غير الإسلام ، والكنيسة الكاثوليكية الغربية ، ليست مثل كنائس الشرق من حيث الدور التاريخى . وليس للدور العقدى للكنيسة دور مؤسسى مثيل لما فى الإسلام . والمدى الواسع لمفارقة المسيحية لشئون الحكم ، مخالف لموقف الإسلام الإيجابى من هذه الشئون . وليس فى الإسلام مؤسسة مجسدة للعقيدة ، كما هو

شأن الكنيسة فى المسيحية. وليس فى المسيحية أسس ومبادئ تصلح بذاتها للتطبيق فى شئون الحكم والمعاملات، كما هو الشأن فى الإسلام. ومن جهة أخرى، فإن التوظيف التاريخى والاجتماعى قد اختلف، سواء فى الحاضر، أو فى الماضى المردود إليه. وبرغم ذلك، تقدم تجربة الغرب التاريخية فى هذا الصدد بحسبانها نموذجا، ومعيارا عاما للتقويم يقاس به دور الدين فى المجتمعات الأخرى. فهو يعمم مثالب تجربته على الجميع، ويعمم أسلوب تخلصه من هذه المثالب على الجميع أيضا، سواء فى ذلك الإسلام أو الكنائس الشرقية أو نظم العبادات الأخرى، آسيوية وإفريقية.

وهناك مثلا الاكتشافات الجغرافية. فإن اكتشاف أوروبا للطريق البحرى إلى الشرق عبر المحيط الهندى والجنوب العربى هو اكتشاف بالنسبة للغرب، لأنه عرف بذلك ما لم يكن يعرف. أما من وجهة نظرنا، فكيف نعتبره اكتشافا؟! وقد كان البحارة العرب يجوبون تلك البحار القريبة منهم، وكان الرحالة العرب يضربون فى أعماق آسيا وإفريقيا، وتمر على بلادهم تجارة هؤلاء وهؤلاء وقوافلهم؟ ثم إن اكتشاف أعالى نهر النيل هو اكتشاف بالنسبة للغرب. ولكن بالنسبة لأهالى وادى النيل، فمن السخرية بهم أن يلقنوا أنهم اكتشفوا، وأن بلادهم اكتشفت بواسطة الرحالة الأوروبيين. ومن الخزى، أن نعتبر أنفسنا كإفريقيين، قد وجدنا يوم رآنا الرجل الأوروبى، كأننا بذلك موضوع «مدرك» ولسنا أنفُسًا واعية مدركة.

إن هذه المفاهيم والقيم التى تشكل المنظور فى تصدينا للواقع، وتكون الأدوات فى تصدينا للمشكلات، لا تيسر لنا صواب النظر ولا صحة التناول. والأخطر من ذلك، أنها تجعلنا دائما نعيش وفقا لنموذج آت لنا من غير وقائعنا وخبراتنا، وتعاير أوضاعنا طبقا لمثال اجتماعى وتاريخى مفارق لما عايشناه. وقد أنتج ذلك فيما أنتج أن كل ما أخرج واقعنا التاريخى أو الحاضر، من فكر أو هيئات أو مؤسسات أو نظم، إنما هو دائما إما ناقص وإما نتوء، وهو فى الحالين شاذ أو استثناء، لأنه دائما غير منسوب إلى ذاته ووقائعه، ولكنه منسوب إلى نموذج آت من خبرة تاريخية مغايرة جرت فى المجتمع الأوروبى، وصار النقص أو النتوء علامة على غالب ما نعرف من ماض ومن حاضر. وهذا ما ينتج عن كون المعاصرة ـ كمفهوم أممى ـ قد ألحقتنا بحاضر غير حاضرنا، وبمراحل تاريخ ليست هى مراحل تاريخنا، وبتقويمات أحداث ونماذج نظم لم تظهر فى مجتمعاتنا.

إن وحدة العصر كجامع حضارى أممى، تعنى إلحاق عصرنا الراهن، أى حاضرنا،

بعصر الغرب، أى بنمط الحضارة الغربية الغالبة المتصفة بوصف حضارة العصر الحديث. وهذا يعنى - فيما يعنى - أن التبعية فى الحاضر ترتد تبعية على الماضى، كما أن وحدة العصر كجامع أممى استتبعت وحدة التاريخ.

* * *

(٨)

بقيت نقطة أظنها مهمة، فإن هذه الوحدة التاريخية التى أجرت إلحاقنا بالتاريخ الأوروبى، لم تقم بها وحدة بين الأقطار والأقاليم التى كانت تنتمى إلى تاريخ واحد، بل إنها أفادت تفتيتا وتقسيما لأقوام التاريخ الواحد والحضارة الواحدة. والعجيب، أن معظمنا لا يكاد يشعر الآن أنه مع توحد تاريخنا بالتاريخ الغربى، قد حدث انهيار فى نسقنا التاريخى بوصفه كلا متكاملا.

إننا عندما نقرأ للطبرى أو ابن الأثير أو غيرهما، نجدهم يسردون وقائع التاريخ مصنفة بالسنين أو حسب الأشخاص والأحداث. وقد لا يرضينا اليوم هذا التناثر فى السرد، وقد لا يرضينا من بعضهم عدم التحقق من ثبوت الوقائع. ونحن نؤثر اليوم بحق أن نبنى وقائع التاريخ ذات الدرجة المعتبرة من الثبوت، أن نبنيها فى مخيلتنا على أساس كونها بناء محكما متماسكا من الأفعال والآثار وردود الأفعال. ولكن ما تمتاز به نظرة الأسبقين هو هذا الشمول لأرجاء التاريخ الواحد، وهذا النظر الفسيح المستوعب، وهذا التصور الرحب المنبسط لتاريخ واحد يجمع أمة واحدة، ويتابع أحداثها بغير قواطع مانعة ولا حدود فاصلة.

وعندما نقرأ للمقريزى أو ابن إياس أو الجبرتى، ممن عرفوا بمدرسة التاريخ المصرى، فإننا نجد أنه برغم حديثهم الغالب عن الوقائع المصرية، فإن مصر فى تصورهم لم تكن مقطوعة ولا مفصولة عن غيرها من الأقطار الإسلامية، ولم تكن تجزئة السلطة مما يفيد فى إدراكهم تفتيت الجماعة الإسلامية الشاملة، ولا أقام فى تصورهم أسوارا عالية بين ما يعتبر شئونا داخلية وما يعتبر من الشئون الخارجية فى إطار الجماعة الإسلامية، وذلك سواء كانوا مؤيدين لحكوماتهم أو معارضين لها، وذلك برغم اختلافهم فى درجة تركيز كل منهم على وقائع إقليم معين أو أهل مذهب بعينه، وبرغم ميل أى منهم لفرقة معينة أو حكومة بعينها.

يختلف كل ذلك عن التصور الراهن لتاريخنا. فقد حدث أولا أن عصرنا الحاضر الذى توحد مع الغرب، قد واكبه ولازمه تفتيت وتفسيخ لجماعتنا السياسية، إسلامية أو عربية. وهذا التفتيت أقام لدينا دولا شتى، كل منها تكون وحدة سياسية منفصلة عن

غيرها . ولكن هذا التفتيت ليس بجديد ، لأن التاريخ الأسبق عرف فى كثير من فتراته تعددا تجزيئيا ، وقد لا يكون بمثل ما نرى اليوم من كثرة ، ولكنه تعدد وتجزىء على كل حال . إنما الجديد ، أن هذا التقسيم السياسى إلى دول وأقطار قد أثر فى وعينا بالجماعة ، وأفاد تقسيما وتفتيتا فى التصور وفى الإدراك لمفهوم الجماعة فى الحاضر، وارتد ذلك على التاريخ يقسمه ويفتته . وهذا أمر أظنه غير مسبوق فى نوعه .

إن من المعقول لأى دولة فى العالم وفى التاريخ ، أن تحاول تزكية تاريخها بواسطة من يؤيدها من المؤرخين ، ولكن ظنى أنه لم يحدث من قبل أن ارتد هذا الصنيع إلى تاريخ الأسلاف يقسمه ويقطعه . ذلك أن أقطار الماضى كانت مقسمة ، ولكنها لم تكن تابعة لدول أخرى ، ولا ملحقة بحضارات أخرى . لذلك ، لم ينعكس التقسيم السياسى الذى ساد قديما فى فترة ما ، لم ينعكس تقسيما للوعى بالجماعة عبر التاريخ الأسبق . إن فكرة العصر الواحد مع الغرب كجامع أممى ، فضلا عن التبعية للغرب ، قد أفقدنا ذلك أصول رؤيتنا لذاتنا الجماعية ، وأصول تصورنا لها ، ومقياس نظرنا لأنفسنا . ومن ثم ، فإنه مع التجزؤ القطرى الحاضر للجماعة ، ظهر الميل لأن يرتد هذا التجزؤ للماضى يفتته .

حدث هنا مثل ما يحدث فى الاقتصاد . فالانقسامات السياسية القديمة ، مع أنها كانت تعرقل التبادل الاقتصادى ، إلا أنها لم تكن تقضى عليه . وفى مصر مثلا ، بقى ميناء دمياط ـ الميناء الشرقى ـ مزدهرا على الدوام ، يستقبل تجارة الشام والأناضول ، وظلت قوافل التجار عبر الطرق البرية بين الأقطار، سواء ضمتها حكومة واحدة أو توزعت على عدة حكومات . أما اليوم ، فإن الانقسامات السياسية تجرى فى إطار التوحد الاقتصادى مع الغرب والتبعية له . ومن ثم ، أفادت هذه التجزئة نضوبا فى التبادل الاقتصادى بين تلك الأقطار بعضها وبعض . لقد أدت وحدة السوق العالمى إلى تعميق الفواصل الاقتصادية بين أقطارنا . وكذلك ، فإن وحدة العصر القائمة على أساس التبعية للحضارة الغربية ، قد عمقت الفواصل الخاصة بالرؤية والوعى بين أقطارنا . وكذلك ، فإن وحدة التاريخ العالمى على أساس من التبعية لتاريخ الغرب ، قد عمقت الفواصل التاريخية بين أقطارنا ، وأنشأت تاريخا منفصلا لكل منها .

من هنا يظهر أن نظرتنا لتاريخنا الحديث ، ودراستنا فيه ، تقومان على أساس قطرى تجزيئى . وهما فى معظمهما غير مترابطتين ، لا على المستوى العربى ولا على المستوى الإسلامى . وقام التاريخ الحديث لكل قطر مفصولا عن وقائع غيره من الأقطار، وتعددت التواريخ بتعدد الدول . ولكن الأمر لم يقتصر على هذا الانفصال والتجزىء فى النظرة التاريخية . إنما الأخطر من ذلك ، هو مانتج عن ذلك ـ وكان من الحتم أن ينتج ـ

من تضارب نظرات الأقطار للأحداث المشتركة بين كل منها وبين الأقطار الأخرى التى يضمهم جميعا جامع الإسلام والعروبة. وأبسط مثل على ذلك، عندما نقرأ كتابات المؤرخين المصريين عن حروب محمد على وإسماعيل فى السودان، ثم نقرأ عن ذلك لدى المؤرخين السودانيين. وكذلك الحال بالنسبة لمؤرخى الشام ومصر عندما يكتبون عن حروب محمد على وحكمه للشام. ثم اختلاف النظر القطرى للثورة العربية التى حدثت فى سنة ١٩١٦، اختلافه بين الإسلاميين والقوميين. ثم الاختلاف فى تقويم الأحداث بين دعاة الإصلاح فى بلاد الشام ودعاة الإصلاح فى مصر فى الفترة السابقة على الحرب العالمية الأولى، إذ كان الأولون يعارضون حكم السلطان العثمانى، وقد يجدون نوعا من العون من النفوذ الإنجليزى فى مصر. وكان الأخيرون على العكس يثورون فى وجه الإنجليز، وقد يجدون شيئا من المساندة من الباب العالى. وكذلك الشأن نفسه فى اليمن بين حركتى الإصلاح فى كل من عدن واليمن إبان عهدى الإمامين يحيى وأحمد لليمن، مع وجود الإنجليز فى عدن.

الأمر هنا ليس أمر انحصار الوقائع المسرودة لقطر معين، ولا أمر جزئية النظرة والتقويم، ولا أمر تعدد النظرات تعددا بسيطا. وهو كذلك ليس أمر جهل المشرقى بوقائع التاريخ المغربى مثلا، ولا جهل المصرى بوقائع تاريخ العراق. ولكنه أمر تضارب رؤى، وتنازع تقويمات، وتصارع وجهات نظر. وهذا يوضح أن وحدة التاريخ العربى والإسلامى الحديث، لن تكون بمجرد الجمع والإضافة البسيطة لوقائع كل قطر مع وقائع غيره من الأقطار، ولكنها ستكون مسألة بالغة الصعوبة، ومدعاة لأشد درجات الاختلاف، وذلك عندما نحاول أن نضع معايير موحدة لتقويم وقائع الأقطار العربية والإسلامية، ونحاول أن نضعها كلها فى سياق تاريخى واحد، ونبنى منها جميعا بناء تاريخيا واحدا.

إن النظرة التجزيئية قد أقامت فى الوعى الإنسانى كيانات منفصلة، وتبلور على كل كيان موقف، وتحدد به منظور خاص ومتميز، أى ترتب عليه تكون نسق قيمى، ونحن نواجه تضاربا بين هذه الأنساق. وعندما نعمل على توحيد نظرنا فى إطار التكوين الجمعى الأشمل، فلن يأتى ذلك بالإضافة البسيطة للوقائع وللرجال، ولكنه سيحتاج إلى الجهد الدءوب للتخلص من النظر الجزئى، ولبناء معايير للتقويم شاملة تستوعب أقصى ما تقدر من تلك النظرات الخاصة، وتعمل على التنسيق بينها ليقوم منها كلها نظر عام شامل، يمثل القاسم المشترك الأعظم لها جميعا.

* * *

(٩)

وكما أن وحدة العصر الحديث كجامع أممى وحضارى، ارتدت على التاريخ توحده وتخضعه لمعايير موحدة مأخوذة من تاريخ الحضارة الغربية المسيطرة، فإن التجزىء والتفتيت للتاريخ العربى الإسلامى الحديث، قد ارتدا أيضا إلى التاريخ الأسبق يعملان فيه أدوات التجزىء، والتفسيخ. ذلك، أن الأمر هنا يتعلق بقيم ومفاهيم: إن قام بها ميزان تقويم الحاضر، فسيمتد أثرها بالضرورة بحسبانها ميزانا لتقويم الماضى.

وهذا ما حدث. فنحن لم نكتف بما صنعنا فى التاريخ الحديث، إنما عدنا القهقرى منذ بداية الإسلام حتى القرن التاسع عشر الميلادى. وبرغم أن هذا التاريخ الأسبق بمراحله العديدة، كان تاريخا سياسيا واحدا وعاما فى فترات تاريخية طويلة، وبرغم أنه عند التجزئة كاد يتجزأ إلى وحدات أقل عددا وأكبر حجما مما هو حادث الآن، وبرغم أنه كان عند التجزئة تقتصر التجزئة على الحكم السياسى فقط، مع الإقرار العام بوحدة الجماعة وبأن ثمة تاريخا عاما لأمة واحدة تجمعها حضارة واحدة، على الرغم من كل ذلك، فإن النظر التجزيئى المعاصر أفاد لدى الكثير من المؤرخين المحدثين للتاريخ الوسيط، ميلا لأن يعزلوا تاريخ كل قطر حديث، ويجمعوا وقائعه وحدها، ثم يقيموا منها بنيانا تاريخيا مستقلا ومنفصلا عن تاريخ غيره من الأقطار. ومن هنا، فصلت وقائع كل قطر عن غيره، وقسم الملك التاريخى الشائع بين أقطار الحاضر، كما يقسم الورثة تركة مورثهم بعد وفاته. وأحيانا لا يكون الأمر أمر فرز، ولا حتى أمر اقتسام، وإنما يكون بترا وتقطيعا لأشلاء جسد واحد. ونحن الذين يحيون فى نهاية القرن العشرين، صار التاريخ العربى الواحد لدينا اثنين وعشرين تاريخا، ناهيك عن تاريخ المسلمين جميعا.

إن صناعة نسق تاريخى متميز ومنفصل لكل من هذه الأقسام، إنما أدى إلى فساد كامل لرؤيتنا التاريخية ولأحكامنا، ولتقويماتنا لوقائع التاريخ. فدخول عمرو بن العاص مصر فى القرن السابع الميلادى، هل كان فتحا إسلاميا كما نفهم نحن؟ أم كان غزوا عربيا؟! آسف إذا قلت إنه صار من بيننا من يطرح هذا التقويم الثانى. ثم مجىء المعز لدين الله الفاطمى من المغرب إلى مصر فى القرن العاشر، هل كان توحيدا أو ضما أو غزوا؟! والدولة التى قامت، وكانت عاصمتها فى القاهرة التى بناها وقطنها المعز وبنوه، هذه الدولة ماذا كانت؟! ثم محاولة على بك الكبير الخروج بمصر عن ولاية العثمانيين فى نهايات القرن الثامن عشر، هل كانت حركة انفصال؟! أم كانت حركة استقلال؟! ثم صنيع محمد بك أبو الذهب، الذى كان فى جانب على بك الكبير، ولكنه تعاون مع العثمانيين لهزيمة سيده، هل كان وطنيا يحفظ وحدة الدولة العثمانية؟!

أم كان خائنا لوطنه ينصر المحتل عليه؟!

إن التاريخ الألمانى مثلا، استقر على المفهوم التوحيدى لألمانيا، عندما يجرى تقويمه لوقائع الولايات الجرمانية السابقة، ولوقائع بروسيا مع سائر الولايات الأخرى. وهذا الفهم التوحيدى لحوادث التاريخ الألمانى، لم يهتز فيما أعلم بعد أن انقسمت ألمانيا إلى دولتين بعد الحرب العالمية الثانية فى سنة ١٩٤٥م. لقد بقى التاريخ الألمانى السابق تاريخا واحدا، ولم يقسم التاريخ الألمانى وينفرز الملك الشائع السابق بذلك التقسيم الطارئ. ولعل ذلك كان من أسباب سرعة توحيد القسمين فى الأعوام الأخيرة. ذلك أن القسمة السياسية لم تكن أدت إلى « تقسيم الوعى». وما أريد أن أبينه بهذا المثال، هو أن الانقسام السياسى إلى دولتين أو أكثر ليس من شأنه أن يفسر ولا أن يسوغ قسمة التاريخ وضياع الرؤية التاريخية الواحدة للماضى.

وبالجملة، فإن من أخطر وجوه الإفساد القيمى فى هذا الشأن، أن ما كان يعتبر عاملا داخليا صار يعتبر عاملا خارجيا فى تقويم أحداث التاريخ. وانعكس الوضع، فصار ما هو عامل خارجى، كالحملة الفرنسية على مصر، صار يعامل أحيانا كما لو كان عاملا داخليا، وذلك عندما ينظر إليه البعض كعنصر مساهم وباعث للنهوض والتقدم. وقد جرى هذا التقويم تحت إملاء المفهوم السائد عن « وحدة العصر» بالمعنى الأممى والحضارى، وما ترتب على ذلك من اغتراب والتحاق بـرباط التبعية مع الغرب. والالتحاق المعنى هنا، ليس التحاقا ماديا اقتصاديا ولا سياسيا، ولكنه التحاق يتعلق بالوعى.

هذا ما يحضرنى، لأتقدم به إلى هذه الندوة فى شأن موضوع القيم والمفاهيم السائدة فى المجتمع العربى. وأحسب أن القيمة السائدة لدينا الآن عن « المعاصرة» أو «وحدة العصر الحديث» بمعناها الأممى والحضارى، هى من أسس ما يروج من قيم ومفاهيم تنتج اختلاط الوعى بالذات. وهى من أسس ما نعانى من اغتراب واستلاب حضارى. ولايقتصر أثرها على إفساد نظرنا إلى واقعنا ووقائعنا من منظور خاص بنا ومتميز، ويرعى صالحنا الحضارى والمادى، ولكنه يمتد إلى نظرنا إلى ماضينا، فيعيد تشكيله على غير ماقام فى الواقع الماضى. كما أنه يقيم التبعية والتجزؤ، يقيمهما لا فى الواقع وحده، بل فى الوعى ذاته.

حفظ الله أمتنا وألهمها الرشاد ،،،

التطور المعوّق في نظمنا المعاصرة (*)

(١)

منذ تفتَّح إدراكنا على الأوضاع والشئون العامة لبلادنا ، فى الأربعينيات من هذا القرن ، ونحن نسمع عبارتين تترددان بغير سأم ، وبغير شعور بالاصطناع . هاتان العبارتان هما :

- فى هذه الأيام العصيبة التى تمر ببلادنا . . . إلخ .
- إنّ سنوات التحول والانتقال التى نحياها . . . . إلخ .

العبارة الأولى ، نجدها فى البيانات الرسمية ، وأقوال الساسة ورؤساء الدول والحكومات ، وفى خطب الزعماء وغيرهم .

والعبارة الثانية ، نقرؤها فى كتابات المحللين السياسيين والاجتماعيين ، والمفكرين وقادة الرأى ، والصحفيين والدعاة ، على السواء .

وعندما شببنا ، وطالعنا أعمال الأجيال السابقة علينا من جيل الآباء والأجداد ، على مدى القرن الأخير ، وجدنا هذين المعنيين يترددان لديهم ترددهما لدى جيلنا ، وإن اختلفت الألفاظ وتراكيب الجمل .

ونحن تطمئن إلى القول بأنه - على مدى الأعوام المائة السابقة - كان هناك شعور طاغ لدينا ، نتداوله ونتوارثه ، بأن الأيام المعيشة أيام عصيبة ، وأننا فى سنوات انتقال وتحول . وترسَّب لدينا من ذلك ، أن أيامنا مؤقتة ، وأننا لسنا فى ظروف عادية .

أكاد أقول : إننا جميعا نتفق على أن مانحياه يمثل شذوذا واستثناء ، أو أنه نتوء تاريخى . ولكن العجيب ، أننا - مع هذا الاتفاق - جد مختلفون حول ما هو العادى من الظروف ، وأننا متصارعون حول بيان ما لا نحياه من الأوضاع ، وحول تبين ما يجب أن تكون عليه أحوالنا .

نحن نختلف حول ما كنا فيه وما نصير إليه ، وحول تقييم أوضاع الماضى الذى نخرج منه ، وتصورنا لأوضاع المستقبل الذى ندخل فيه . نحن نتصارع حول « تقييم »

(*) نشرت فى مجلة « العربى » الشهرية ، بالكويت ، فى سنة ١٩٩١ .

الماضي والمستقبل؛ بمعنى أننا « نتفق» في أن حاضرنا هو مرحلة انتقال من وضع «مختلَف» على تقييمه، إلى وضع « مختلَف» على تصوره.

على مدى المائة العام الأخيرة، عشنا مرحلة الانتقال إلى التحرر؛ وقبل أن تحقق، دخلنا في مرحلة الانتقال إلى نظم التنمية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية؛ وقبل أن تتحقق، دخلنا في مرحلة الانتقال إلى التعددية. وهذا بالضبط ما أقصده بالنموّ المعوَّق؛ فهو نموّ لا يُتكَفَّل له أبدًا بالمجال الزّمنى الذى يهيئ له المناخ الملائم.

* * *

(٢)

إننا عندما نتحرك من نظام إلى نظام، نفقد بالتَّدَرُّج الضوابط الحاكمة للنظام القديم، ولا نكتسب الضوابط الحاكمة للنظام الجديد إلا بالتَّدَرُّج أيضا. والنظم السياسية والاجتماعية كالأجرام السماوية، لكل منها نطاق جاذبية، وتقوى الجاذبية مع القرب من الجُرْم، وتخف وتزول مع البعد عنه. ومرحلة الانتقال، تعنى التخفف التدرجي من نطاق جاذبية نظام، والدخول التدرجي في نطاق الجاذبية الأخرى، أو الحاكمية الجديدة، أو الأطر المرجعية التي تستهدى بها الجماعة، وتضبط حركتها ونشاطها، ومثلها وقيمها. وأنماط العلاقات بين أفراد الجماعة ومجموعاتهم.

والمشكل أمامنا الآن، أن مرحلة الانتقال لدينا، لا تتسم بالتأقيت الضرورى المميز لها، والقصر النسبى الذى يعتبر من خصائصها بالتعريف. والمشكل أيضا، أن مرحلة الانتقال، وإن طالت لا تفضى إلى مرحلة الاستقرار، إنما هي مرحلة تحوُّل، تتلوها مرحلة تحول، تتبعها مرحلة تحوّل . . . وهكذا. ومن ثم، تتضارب قوى الجاذبية للنظم المختلفة، وتتعادل، ويترسخ انعدام الوزن للمجتمع والجماعة، أى تتحلل مع الزمان الضوابط الحاكمة في أى اتجاه.

والحاصل، أنه عندما يقضى على نظام ويحل محله نظام آخر، لا يمكن أن يحدث هذا فجأة ودفعة واحدة، من ناحية التكوين المؤسسى له، والضوابط الحاكمة للجماعات والأفراد، والتى تكون صدرت وانجدلت من الأطر المرجعية للنظام. يمكن أن ينقلب نظام معين من رأسه في يوم وليلة، وأن يسقط نظام سياسى في عدد محدود من الساعات، ولكن لا يمكن أن يتغير التكوين المؤسسى وهياكل التشريع والأحكام الضابطة لأوضاع الجماعات والأفراد وعلاقاتهم، لا يمكن أن يتغير كل ذلك بمثل تلك المباغتات. ذلك، أن هذه التكوينات والضوابط والأحكام، تمتد فيها لا يحصى من التفريعات إلى كل تفاصيل الحياة الاجتماعية وجزئياتها. إن الثورة البلشفية في الاتحاد

السوفييتى (سنة ١٩١٧)، مع كل وسائل العنف التى استخدمت معها وضدها، ومع أنها قلبت القيصرية، وألغت النظم الاقتصادية والاجتماعية التى كانت قائمة، وأعلنت قيام نظامها، هذه الثورة ـ برغم كل ذلك ـ لم تستطع تغيير التكوينات القائمة والأحكام والتشريعات إلا على مدى بضع عشرة سنة.

ومتى استحالت المفاجأة فى هذا المجال، فقد وجب توقُّع أن يحدث نوع من المعايشة بين النظم خلال مرحلة انتقال، يكون فيها لكل من النظامين القديم والجديد أثره فى حياة الناس، وانعكاسه فى الضوابط والأحكام القائمة. وهذا يعنى قيام الازدواج فى النظم والمؤسسات والعلاقات، وازدواج وتداخل فى الشرعية الحاكمة لكل من النظامين ولأطره المرجعية.

فإذا كنا ـ فى تجاربنا التاريخية المعاصرة ـ قد صادفنا تتابعا لثلاثة نظم أو أربعة، وهى نظم غير مكتملة من النواحى السياسية والاجتماعية والاقتصادية، فأحرى بنا أن ندرك أن واقعنا المعيش يتمثل فى « ثلاثيات» أو «رباعيات» من أشباه النظم والأوضاع الاجتماعية والضوابط. وأحرى بنا أن نتأمل فى أثر هذا التتابع فى قيام خليط من الشرعيات والمرجعيات المتداخلة والمتضاربة.

لقد صارت عندنا نتف ومزق من أنظمة مختلفة، تتعايش أو تتضارب بعضها مع بعض، وهذا الوضع، يقابل المشرِّعين والمصلحين وأصحاب السياسات، ويلقى بهم فى صعوبات جمّة، لأنهم يتعاملون مع واقع ليس متسقا وليس منسجما، إنما هو واقع قد صار على أوضاع شتى بالنسبة لأى مسألة. ولأن الواقع ليس واحدا، فلا يقوم علاج واحد يرتب أثرا واحدا، وينتج النتيجة ذاتها.

وهذا بالضبط ما أشير إليه بعبارة النمو المعوَّق.

* * *

(٣)

فى عام ١٩٢٤، نشر زكى مبارك كتاب: « الأخلاق عند الغزالى»، الذى نال به درجة الدكتوراه من الجامعة المصرية. وأشار فى مقدمة الكتاب إلى أنه يتعين عليه أن يتكلم عن « عصر» المفكر المدروس، برغم ما يراه من عدم تأثر الإمام الغزالى بالذات بعصره، لأن عصره كان عصر الحروب الصليبية؛ فجاء فكر الغزالى بغير الاستجابة الإيجابية لهذا الواقع الذى يستدعى الدعوة للجهاد.

كتب زكى مبارك هذا بفكر شاب ثائر، خرج لتوه من ضجيج ثورة سنة ١٩١٩ فى مصر وشغبها. وغاب عنه ما أنبته فكر أمثال الإمام الغزالى من حركات، تصدت من

بعدُ لنشر الإسلام ومقاومة الغزاة .

على أنى أشير إلى هذا المثل المضروب ، لأصل منه إلى تطبيق آخر له . فإن من يقرأ فى بلادنا الكتب التى صدرت عن النظم السياسية والدستورية والتنظيمات الاجتماعية ، على كثرة هذه الكتب وتنوعها وتعارضها بعضها مع بعض ، لا يكاد يستبين أوضاع العصر الحاضر الذى نعيش فيه فى بلادنا .

من يقرأ كتب تاريخ النظام الدستورى فى مصر، منذ ستينيات القرن التاسع عشر، يجدها مصورة كأنماط وأشكال مؤسسية تتعلق بتنظيم هيئات الحكم ، دون أن يلحظ أن تتابع هذه الأشكال والتنظيمات كان متواكبا مع تغلغل النفوذ الأوروبى فى مصر، وأن هذه الأشكال ـ فى تنوعها وتغيرها ـ كانت تعكس مقاومة لهذا النفوذ أو تأثرا به . ودستور عام ١٩٢٣ فى مصر، الذى استمر ثلاثين سنة ، لا يكاد الدارس فى النظم يلحظ أنه تنظيم متصل أوثق اتصال بما أنتجت ثورة سنة ١٩١٩ فى المجال الوطنى ، وصيغة الاستقلال الذى حققته مصر وقتها ، مع التحفظات التى أبقت للبريطانيين نفوذا واضحا فى تسيير الأوضاع .

ومن يتكلم عن هيمنة النظم الشمولية فى الخمسينيات والستينيات فى بلادنا ، وخاصة فى البلاد التى تحيط بفلسطين ، لا يكاد يربط بين نشأة هذه النظم وبين ظهور دولة إسرائيل على أرض فلسطين ، وما أثارت من قضايا الأمن القومى بالنسبة للبلاد العربية بعامة ، والدول المحيطة بخاصة ، وما أدى إليه ذلك من علو نفوذ المؤسسة العسكرية . وهكذا ، نلحظ أن فكر « التنظيمات » عندنا فكر يتصور ويتحرر، وهو معزول عن السياق التاريخى وعن التوظيف التطبيقى . ولذلك ، فإن الخلل الذى يحدثه التطور المعوَّق فى نظمنا المعاصرة لا تظهره الدراسات .

* * *

(٤)

ولنترك جانبًا النظم السياسية المتعلقة بهيئات الحكم ، ولننظر فى النظم ذات المرتبة الدنيا فى التنظيم الاجتماعى ، مثل : النقابات والشركات والتعاونيات ، وغيرها من الجمعيات .

إن متابعتنا ، على سبيل المثال ، للحملة الفرنسية التى غزت مصر فى سنة ١٧٩٨ وجلت عنها فى سنة ١٨٠١ ، ثم للحملة الإنجليزية التى لم تستطع الاستقرار يوما واحدا فى سنة ١٨٠٧ ، إن هذه المتابعة للمقاومة الشعبية التى لقيتها هاتان الحملتان مثلا فى ذلك الزمان ، يكشف عن قوة التنظيمات الشعبية التى كانت تضم مجموعات

الناس. وكان أهم هذه التنظيمات التى تحرك الناس من خلال قنواتها ، هى نقابات الحرف التى كانت تضم أهل كل حرفة ، وتنظيمات الطرق الصوفية التى كانت على علاقة وثيقة بهذه النقابات، ويضاف إلى ذلك جماعات العلماء التى كانت تتولى القيادة.

والحاصل، أنه على مدى القرن التاسع عشر ضعفت هذه التنظيمات؛ فذوى منها ما ذوى، وجمد منها ما جمد، حتى إنه لما دخل الإنجليز مصر فى عام ١٨٨٢، لا نكاد نحس لهذه التنظيمات مثل ما كان لها من قوة وحيوية فيما سبق. ثم بدأنا ننشئ نقابات جديثة على نمط التشكيلات الغربية، سواء بالنسبة للعمال أو لأصحاب المهن. وأتت هذه الحركة بطيئة. وهى ، وإن كانت نجحت بعد مائة عام فى تشكيل النقابات المهنية، فإنها بالنسبة لنقابات العمال لم تستطع حتى الآن فى بلادنا أن تقوم بالأهمية والفاعلية التى كانت لسابقاتها.

أشير إلى ذلك، لأصل إلى نتيجة أرجو أن يوافقنى عليها القارئ، وهى أن من أخطر أسباب ما عانينا ونعانى من التطور المعوق، أننا لا نعدّل القديم ونجدّده ونغيره، إنما نستبدل به غيره، ونحطمه ونلغيه، ونقيم بدلا منه هيئات ليست خارجة منه، ولا مصنوعة من مادته. ثم إن تجديد الهيئات والمؤسسات لم يأت بالإحياء والبعث وإعادة التشكيل وإعادة التوظيف، إنما جاء بالهدم والبتر والإقصاء. ونحن فى ذلك لم نعرف قيمة الشىء إلا بعد أن خسرناه. وقد هدمنا تراثا كبيرا أنتج من قبل إعمارا وحضارة ومدنية، وهيئات تعلقت بها قلوب المنتمين إليها وأرواحهم، واحتضنت عادات انتمائهم لها.

* * *

ومن جهة أخرى، فإن من يتابع ظهور التكوينات الاقتصادية فى بلادنا، وهى نظم الشركات المالية وبخاصة شركات المساهمة والجمعيات التعاونية، من يتابع ذلك يلحظ أن تاريخها حتى اليوم لا يسير فى اتجاه واحد، إنما كل منها يسير فى طريق الانتشار، ثم النكوص، ثم العودة للانتشار، وكل ذلك على مدى عشرات قليلة من السنين.

لا أريد أن أثقل القارئ بمتابعات إحصائية أو تشريعية لأى من هذه التكوينات، إنما أشير فحسب إلى نظم شركات المساهمة والشركات المالية بعامة، عندما ظهرت فى أواخر القرن التاسع عشر، مدعومة بتنظيم قانونى منظم لها، وكانت بطيئة الانتشار جدا بين المواطنين، وغلب على تكوينها الطابع الأجنبى، ثم زاد انتشارها مع الربع الثانى للقرن العشرين بين المواطنين، ثم نكصت حركتها وتقلص وجودها فى الربع الثالث من

هذا القرن، ثم ها هى ذى تعود للظهور أو إلى « نكوص النكوص» فى الربع الرابع من القرن نفسه. ويواكب ذلك حركة تشريعية تشجع وتحض على الوجود المتميز المستقل، ثم حركة ناكصة تقيد وتفرض القيود وتثقل بالرقابة الخارجية. ثم حركة ارتداد ثالثة إلى التشجيع . . . . وهكذا.

وفى الجمعيات التعاونية، نشهد الحركة نفسها، وإن لم تكن حركتها مواكبة للحركة المثيلة فى الشركات. نلحظ البداية مع القرن العشرين، ثم النمو البطىء، ثم الانتشار السريع، ثم النكوص والجمود والتقلص.

* * *

(٦)

إننى أشير لكل ذلك على سبيل التمثيل، لأجمع للقارئ ما أظنه مظاهر أو ملامح ما أسميته « التطور المعوّق». ونحن عندما نشير إلى موضوع « التطور»، ونريد أن نستخلص ملامح هذا التطور، فقد وجب علينا أن ننظر للظواهر والحركات فى توجهاتها العامة، عبر وحدات ترفية ممتدة نسبيا. وكانت الوحدة الزمنية، التى اعتمدتها فى هذا الحديث، قرنًا من الزمان أو ما يزيد عليه قليلا فى إطار المائة والخمسين عاما. ومن هذا المنظور نلحظ ما يلى :

ـ امتداد مراحل الانتقال وطغيانها على فترات الاستقرار، واتصال مراحل الانتقال برغم التنوع والتعارض فى الأهداف والتوجهات، وما أدى إليه ذلك من تداخل وتعارض بين الأصول الشرعية الحاكمة، والأطر المرجعية الضابطة.

ـ انفصال التصورات الخاصة ببناء المؤسسات والهيئات والنظم، عن المنظور التاريخى لها، والتوظيف السياسى والاجتماعى لها.

ـ هدم القديم واجتثاث منابته، وقيام أنماط من النظم والمؤسسات الجديدة تظهر، لا من داخل القديم وبمادته، ولكن من خارجه وبمواد غريبة عنه.

ـ تضارب التوجهات، والتردد الحاد بين السير فى طريق بناء هيئات معينة، ثم النكوص عن ذلك، ثم العودة إليها . . وهكذا. والإفساح، ثم التقييد، ثم إعادة الافساح . . . وهكذا . . وما يتراكم من ذلك من آثار ازدحام الواقع بالأوضاع المتضاربة والأحكام التى ينفى بعضها بعضا.

هذا ما جدّ لى بيانه من ملامح التطور المعوق فى نظمنا المعاصرة.

الحمد لله

الفهـــرس

رقم الإيداع : ٩٦/٩٩٠٦
I.S.B.N. 977 - 09 - 0358 - 2

مطابع الشروق
القاهرة : ٨ شارع سيبويه المصرى ـ ت : ٤٠٢٣٣٩٩ ـ فاكس : ٤٠٣٧٥٦٧ (٠٢)
بيروت : ص.ب : ٨٠٦٤ ـ هاتف : ٣١٥٨٥٩ ـ ٨١٧٧٦٥ ـ ٨١٧٢١٣

إن أهم ما يواجه العالم العربى الإسلامى ، يرد من المواجهة التاريخية
بين أصول الحضارة العربية الإسلامية التى سادت حتى بدايات
القرن التاسع عشر دون منازع ، وبين الحضارة الغربية
التى وفدت مع تغلغل النفوذ الغربى السياسى والاقتصادى والعسكرى
منذ بداية ذلك القرن .
والتاريخ العربى الإسلامى خلال القرنين الأخيرين
يرتبط بهذه المواجهة فى كل جوانبه .
وعلى مدى القرن التاسع عشر ، فإن المواجهة السياسية والعسكرية ،
قد شحذت همم المفكرين والقادة السياسيين العرب والمسلمين ،
يفتشون عن مكامن القوة فى الغرب ويحاولون نقلها ،
وعن مكامن الضعف فى أنفسهم ويعملون على تلافيها .
ثم كان للقوة العسكرية والسياسية الغربية المؤيدة
بالتفوق العلمى والتنظيمى ،
ما اختل به ميزان التقدير فى أيدى هؤلاء المفكرين والقادة ،
من ناحية مدى الجبر والاختيار فى تحديد ما يأخذون عن الغرب ،
وما يدعون من نظمهم وأفكارهم وأصول حضارتهم وعقائدهم .
وجاء الاقتحام العسكرى والسياسى ،
فاضطربت تماما معايير الانتقاء لما يفيد العرب والمسلمين
من منجزات الغرب ، وشلت القدرة على التمييز
بين النافع وغير النافع ،
وانطمست الفروق بين التجديد والتقليد ،
وبين النهوض والتغيير ،
وبين الاصلاح والاستبدال .